

كلية الدراسات العليا- الآداب
دائرة العلوم الاجتماعية والسلوكية

من كنعان الى كناعنة: التحولات البراديغمية في دراسات الفلكلور

From Tawfiq Kanaan to Sharif Kanaana: the Paradigmic shift in Folklore studies

رسالة ماجستير مقدمة من

حمزة أسعد

إشراف: د. لينة ميعاري

بيرزيت- فلسطين

2017



كلية الدراسات العليا- الآداب

دائرة العلوم الاجتماعية والسلوكية

من كنعان الى كناعنة: التحولات البراديغمية في دراسات الفلكلور

From Tawfiq Kanaan to Sharif Kanaana: the Paradigmic shift in Folklore studies

رسالة ماجستير مقدمة من

حمزة أسعد

نوقشت بتاريخ: 18-8-2016

لجنة النقاش

د.لينة ميعاري، رئيسة اللجنة

د.علاء العزة، عضواً

د. مصلح كناعنة، عضواً

قدمت هذه الرسالة استكمالا للحصول على درجة الماجستير في برنامج علم الاجتماع دائرة العلوم الاجتماعية والسلوكية من كلية الدراسات العليا في جامعة بيرزيت

فلسطين



كلية الدراسات العليا- الآداب

دائرة العلوم الاجتماعية والسلوكية

من كنعان الى كناعنة: التحولات البراديغمية في دراسات الفلكلور

From Tawfiq Kanaan to Sharif Kanaana: the Paradigmic shift in Folklore studies

رسالة ماجستير مقدمة من

حمزة أسعد

نوقشت بتاريخ: 18-8-2016

بإشراف: د. لينة ميعاري

لجنة النقاش

د.لينة ميعاري، رئيسة اللجنة ....

د.علاء العزة، عضواً..........

د. مصلح كناعنة، عضواً..........

قدمت هذه الرسالة استكمالا للحصول على درجة الماجستير في علم الاجتماع برنامج العلوم الاجتماعية والسلوكية من كلية الدراسات العليا في جامعة بيرزيت، فلسطين

الإهداء

إلى الدكتور شريف كناعنة

مُلخص الدراسة

انطلاقا من أهمية موضوع الدراسة، سياسيا ومعرفيا، ولما يشكله حقل الفلكلور من مكانة مرموقة في الكتابات الانثروبولوجية والسوسيولوجية؛ أتت هذه الدراسة لكي تكشف عن أهم البراديغمات (النماذج الإرشادية) التي حكمت الكتابات الاثنوغرافية والأنثروبولوجية عن الفلكلور فلسطينيا، متناولة الفترة الممتدة على مدار قرن من الزمن (1900– 2000). وهي بذلك أعادت موضعة أهم باحثين بارزين في مجال دراسة الفلكلور فلسطينيا؛ كنعان وكناعنة ضمن تحقيبة ابستيمولوجية تاريخية تساعد الباحثين والمهتمين في تعقب اشكاليات ذات علاقة بالموضوع أو هي تعيد قراءة مفاهيم ما أو واقع ما له علاقة بالفلكلور.

ولقد عملت الدراسة على تحقيب الفترة إلى ثلاث حقب تاريخية، جرى من خلالها فحص الفرضيات الأساسية التي انبنت عليها الدراسة، وهي: الفترة الممتدة من بدايات القرن العشرين حتى النكبة 1948، هذا من ناحية. ومن الناحية المقابلة الفترة التي تمتد من ما بعد النكسة 1967 حتى فترة أوسلو وما بعدها. أما الفترة الثالثة فمثلت حالة انقطاع في العمل على الفلكلور كموضوعة بحثية وامتدت لعشرين سنة ما بين النكبة والنكسة.

ضمن هذه الترسيمة، عملت الدراسة على فحص الفرضيات القائلة بوجود براديغمين حكما الاشتغال على الفلكلور الفلسطيني؛ إذ ساد براديغم الكتابات التوراتية الفترة الزمنية الأولى. فيما ساد براديغم الهويات القومية ومن تحتها الوطنية في الحقبة الثانية. بينما ذهبت الفرضية الثالثة إلى وجود انقطاع براديغمي في الاشتغال على الفلكلور خلال العشرين سنة التي توسطت النكبة والنكسة.

نظريا؛ استندت الدراسة على مفهوم البراديغم عند توماس كون. أما منهجيا فقد اتكأت الدراسة على منهجية تحليل المضمون لكتابات الباحثين قطبي الدراسة، كما واستفادت من اجراء مقابلات مع عدد من الباحثين الفلسطينيين حول الفلكلور. وقد خلصت الدراسة إلى قراءة ترى تأثر كنعان بالبراديغم التوراتي في أعماله الإثنوغرافية عن الفلسطينيين؛ آخذة بعين الفحص الأبعاد الاجتماعية والشخصية والفكرية للباحث. وهذه بدورها تشكل قراءة مغايرة إلى حد ما مع ما يتم طرحه من قراءات لكنعان في الوسط الفلسطيني. وقد عرجت الدراسة بالتحليل على الأسباب الكامنة وراء غياب الاهتمام بالفلكلور فيما بين النكبة والنكسة؛ وهي أسباب تعزى بالأساس إلى فقدان العلاقة بالأرض التي لم تتمايز عن محيطها العربي بعد كأرض فلسطينية ذات ثقافة خاصة، هذا من جانب. ومن جانب ثان؛ لم يكن الإشتغال على الثقافي بمثل ما كان محموما بالحدث السياسي وتبعاته.

أخذت دراسات الفلكلور بعد ذلك توجها يحكمه براديغم النظريات القومية؛ فقد جرى ربط الحركة الفلكلورية في اوروبا بحركات التحرر القومية، فضلا عن أنه تم التعامل مع الفلكلور كعنصر أساس في بناء الهويات الوطنية. في هذا السياق، قدمت الدراسة قراءة تحليلية لكناعنة مستندة على تحقيب نتاجاته إلى ثلاث حقب ابستيمولوجية واضعة اياها ضمن تحليل أوسع شمل فيما شمل مؤسسة انعاش الأسرة ومجلتها التراث والمجتمع.

أتى ذلك كله في فصول أربعة؛ ناقش الفصل الأول مفهوم البراديغم وتطوره عند توماس كون، واستفادة العلوم الاجتماعية منه. فيما تناول الفصل الثاني بالدراسة والتحليل البراديغم التوراتي وتأثر كنعان به؛ ملقيا الضوء على أبرز الجوانب الاجتماعية والفكرية

التي حكمت حياته الاثنوغرافية. أما الفصل الثالث فتناول بالفحص والدراسة غياب الاهتمام بالفلكلور في الفترة ما بين النكسة والنكبة وذلك عبر تتبع التحولات التي طرأت على المجتمع الفلسطيني. فيما سعى الفصل الرابع لدراسة وتحليل الإشتغال على الفلكلور فيما بعد النكسة ضمن قراءته وفق براديغم الهوية القومية. وفيه تم تحليل ودراسة مجلة التراث والمجتمع، ومن ثم التعريج على الباحث شريف كناعنة فاحصا المستويات الابستيمولوجية الثلاث.

Abstract

As Folklore is, politically and intellectually, important and because it has a peculiar place in the writings of anthropologists and sociologists; this study tried to reveal the dominant paradigms that led the ethnographic and anthropological researches in Palestine during 20th century. In so doing, it contextualize the two most important Palestinian researches in the field of folklore, Tawfiq Kanaan and Sharif Kanaana, in an epistemological, historical genealogy. This might help researches in tracing or rereading problematic issues relevant to the field.

This study has drawn the genealogy of three periods, through which the study examined it's hypothesis. The first period extended the beginning of the 20th century to al-nakba 1948. The second period extended from al-naksa 1967 to the end of the century. While the third period represented a rupture in the folklore studies the extended for nearly 20 years; from 1948-1967.

In this genealogy, the study examined the hypotheses stating the existence of two paradigms dominating the Palestinian Folkloric studies. The paradigm of biblical writings prevailed in the first period. Whereas the nationalist paradigm prevailed in second period.

Theoretically, the study depended on the Kuhnian concept of paradigm. Methodologically, it used content analysis methodology for analyzing the writings of the two researchers. It also made use of interviewing a number of Palestinian researchers. It concluded that Kanaan had been influenced by the biblical paradigm in his ethnographic about Palestinians, taken into consideration the social,

personal and intellectual aspect of the researcher. By so doing, the study presents a contrasting reading of Kanaan among other Palestinian readings. the study then analyzed the reasons behind the 20 years rupture in folkloric studies. These reasons lay basically in the loss of land which had not been distinguished as a national country from it’s neighboring Arab countries. From another side, there was no interest in the cultural subjects as it was in the political ones and their consequences.

Then, a paradigmic shift took place towards nationalism where a linkage was made between the European folkloric movements and national liberation movements. Moreover, the Palestinian researchers dealt with folklore as an essential element in constructing national identities. In this context the study presented an analytical reading of Kanaana based on dividing his production into three epistemological areas. This has been taken through a broader analysis of Inaash al-usrah institution and its Al- turath wa al- mojtamaa journal.

All that came in four chapters; the first chapter dealt with the concept of paradigm and its development in Thomas Khun’s works. While the second chapter analysis the biblical paradigm and how Kanaan’s work had been affected by it highlighting the most prominent social and intellectual aspects that ruled his ethnographic life. The third chapter examined the lack of interest in folklore in the period between al-Nakba and al-Naksa through tracing the transformations that have taken place in the Palestinian society. In the fourth chapter, the study examined the nationalist paradigm in al- turath wa al mujtamaa journal and Sharif Kanaana’s works.

فهرس المحتويات

المقدمة

تكاد الأدبيات التي تتناوله بالدراسة والتحليل تتفق على أن حقل الفلكلور الدراسي لم يكن وليد الصدفة بقدر ما كان نتاج شروط اجتماعية موضوعية تمثلت في كونه استجابة لنمو الشعور القومي في اوروبا منتصف القرن التاسع عشر. وكان لصيرورة تلك الإستجابة أن يتم احتضان الاهتمام بالفلكلور، بما هو مادة أولية للتحليل، لخطاب الأكاديميا في العلوم الاجتماعية والإنسانيات؛ الانثروبولوجيا تحديدا.

يتم تنسيب الحقل الناشيء ضمن حقل أوسع يتناول الثقافات المختلفة ومدارس معالجاتها. إلا أنّ حقل الفلكلور كان قد انبنى كحقل أكاديمي في محاولة منه للتأسيس لقاعدة علمية تمثل منهجا دراسيا عابرا للاختلافات الثقافية للشعوب. وعادة ما يحيل الفلكلور للثقافة الشعبية في مقابل الثقافة الرسمية أو ثقافة النخب؛ كما تتبدى في الفلسفات والتنظيرات الكبرى للعلوم الاجتماعية والانسانية.

مما لا شك فيه أن الاهتمام بالفلكلور لم يكن معزولا عن الحركة التاريخية الاجتماعية للشعوب والباحثين؛ ولأن أهميته في الحالة الفلسطينية مستقاة من أهمية القضية سياسيا ومعرفيا، يأتي هذا البحث ليكون دراسة ابستيمولوجية للنتاجات السوسيولوجية حول الفلكلور. فقد احتلت الدراسات الفلكلورية مكانة مرموقة في الكتابات الاثنوغرافية للمستشرقين في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وانعكست ظلال تلك الدراسات على بعض الباحثين الفلسطينيين في حينه؛ كان أبرزهم توفيق كنعان. ومع تبلور الحالة الاستعمارية الصهيونية اتخذت دراسات الفلكلور منحى قوميا مناهضا

للاستعمار نجد جذوره في التأصيل المنهجي لحقل الدراسات الفلكلورية بربطه بحركات التحرر القومي في اوروبا، كما سنرى ذلك عند شريف كناعنة.

تبلورت فكرة هذه الدراسة من مقترح سابق كان الباحث قد طوره من أجل تتبع مفهوم النظام الاجتماعي في النتاجات السوسيولوجية الفلسطينية ومقارنته بالطرح النظري حول مفهوم الأنظمة في نظرية التعقيد. وكانت الفكرة متمحورة حول تقسيم النتاجات السوسيولوجية إلى حقول؛ بدءا بحقل الفلكلور وانتهاء بحقل دراسات الفضاء المديني. وبعد مراجعات ونقاشات مع المشرفين، برز سؤال البحث الحالي، وهو نابع من الغياب الملحوظ لدراسة علمية أكاديمية عن كل النتاجات حول الفلكلور الفلسطيني من حيث تتبع البراديغمات الناظمة لها.

إشكالية البحث

يسعى هذا البحث نحو الإجابة عن سؤال مركزي يدور حول ما هي أبرز البراديغمات التي تم من خلالها تناول الفلكلور بالدراسة والبحث فلسطينيا؟ أي، بعبارة أخرى، كيف يمكننا إعادة موضعة النتاجات الفلسطينية عن وحول الفلكلور ضمن تحقيبة ابستيمية تاريخية للكشف عن التحولات في البراديغمات الناظمة لتلك النتاجات؟

تأتي أهمية هذا البحث، من جانب، من الإهتمام بالتغير الحاصل على الأنموذج (Paradigm) السوسيولوجي في التعامل مع الفلكلور، وفحص منطلقاته الاجتماعية. ومن جانب آخر، فإن أهميته تبرز في كونه جهدا تنظيميا على المستوى الابستيمولوجي

لأهم وأبرز النتاجات السوسيولوجية في حقل الفلكلور من أجل إعادة موضعة تلك النتاجات ضمن تحقيبية تساعد الباحثين في تعقب اشكاليات ذات علاقة بالموضوع، أو تسهل على الباحثين إعادة قراءة مفاهيم ذات صلة بالحقل.

وبناء عليه؛ فإننا أمام جهد لقراءة جديدة للنتاجات السوسيولوجية حول الفلكلور تحاول هذه الدراسة وضعها مستعينة بالأسئلة الفرعية الآتية:

ـ ما هو الفلكلور؟ وهل هو براديغما بالمفهوم الكُونيْ (نسبة لتوماس كون)؟ أم هو موضوعا لبراديغمات مختلفة؟

ـ ما هي المنطلقات الاجتماعية التي حكمت الاهتمام بالفلكور في الفترات التاريخية المختلفة؟

ـ هل كان الاهتمام بدراسة الفلكلور متواصلا؟ أم حدثت قطيعة تاريخية في التعامل معه؟

يقوم البحث على عدة فرضيات أساسية سوف يعمل البحث على فحصها؛ تقول الأولى بوجود براديغمين رئيسين حكما الكتابات حول الفلكلور خلال الفترة التي يغطيها البحث؛ الأول هو براديغم الكتابات التوراتية الممتد من أواخر القرن التاسع عشر حتى نكبة عام 1948، والثاني هو براديغم الهوية القومية الممتد من ما بعد النكسة 1967 حتى يومنا هذا، فيما تشير الفرضية الثانية إلى وجود انقطاع براديغمي[1] ساد فيما بين الحقبتين؛ أي

---

[1]. المقصود هنا توقف الاشتغال الفكري بالرؤية التوراتية فضلا عن الانقطاع في العمل على الفلكلور كموضوعة بحثية.

من النكبة حتى النكسة. بينما تحاجج الفرضية الثالثة عن كون الفلكلور موضوعا لبراديغمات مختلفة بدلا عن كونه بذاته براديغما تتم من خلاله مقاربة موضوعات أخرى.

منهجية البحث

لكي نجيب عن سؤال البحث المركزي، واسئلته الفرعية لا بد لنا من اتباع منهجية تقوم على محاور ثلاثة. في المحور الأول، قمنا بجمع الأعمال والأبحاث والنتاجات التي تناولت الفلكلور بالدراسة ومن ثم تبويبها وتصنيفها وتحليلها حسب منهجية تحليل المضمون. ويمكننا حصر هذه النتاجات والأعمال بكتابات المشتغلين في حقل الفلكلور، متناولين بالتركيز أبرز باحثين فيه؛ الأول، وهو توفيق كنعان، يمثل انعكاسا لبراديغم الكتابات التوراتية، ومن الجدير ذكره هنا أن هذا افتراض سوف يقوم البحث بفحصه. فيما الثاني، وهو شريف كناعنة يعكس براديغم الهوية القومية في مقاربته للفلكلور. ومن جانب ثان، يمكننا حصر تلك الأعمال بالنتاجات المعرفية للمؤسسات ذات الاهتمام بموضوعة الفلكلور وأهمها مجلة التراث والمجتمع التي بدأ صدورها في أوائل السبعينيات من القرن العشرين في مركز إنعاش الأسرة في البيرة.

أما في المحور الثاني، فإننا سنستفيد من منهجية تحليل الخطاب بغية الإجابة عن السؤال المركزي عبر تبيان الخطابات الناظمة لكل النصوص والنتاجات السابقة الذكر. كما ونهدف من خلال هذه المنهجية الكشف عن التشكيلات الخطابية للمؤسسات المعنية بدراسة وعرض الفلكلور وقوتها في التحكم بما هو مستثنى وما هو منتقى في حقل الفلكلور.

ضمن هذا السياق، سوف نقوم بعمل ترسيمة جينيولوجية لأبرز المشتغلين في الحقل الفلكلوري مما يساعدنا في تبيان وفهم التناقضات والاختلافات الخطابية في كل براديغم مركزي.

وسوف نعتمد في المحور الثالث، وهو تشابكي حيث سيكون حاضرا في المحورين السابقين، منهجية المقابلات مع أهم وأبرز المشتغلين في الحقل الفلكلوري من أمثال؛ شريف كناعنة، سليم تماري.

الدراسات حول الفلكلور

يلاحظ غياب دراسات تتناول بالتحليل الابستمولوجي النتاجات حول حقل الفلكلور، وقلة من الدراسات ذات طابع نقدي ابستيمولوجي تناولت النتاجات السوسيولوجية الفلسطينية بشكل عام. فقد قام ساري حنفي[2] بعمل مراجعة مسحية نقدية للإنتاج الاجتماعي الفلسطيني في علاقته بالتمويل واشتراطاته والمحددات الوطنية للبحث. وقبله كان سليم تماري قد كتب في أواخر التسعينات من القرن العشرين مقالا بعنوان "براديغمات شعبية: السوسيولوجيا الفلسطينية[3] "تناول فيه مراجعة لأهم التوجهات النظرية التي تحكم الانتاج السوسيولوجي للباحثين الفلسطينيين حتى تاريخ كتابة المقال. وفي مقال آخر قام بمراجعة

---

[2]. حنفي، ساري. الأنتاج المعرفي الاجتماعي الفلسطيني: التمويل والمحددات الوطنية. في مستقبل العلوم الاجتماعية في الوطن العربي. مركز دراسات الوحدة العربية. 2015

[3] 26 Vol Sociology, Contemporary Sociology. Palestinian Paradigms: istPopul Salim. Tamari, . 279-275 PP. ,(1997 May,) 3 No.

ودراسة مشكلات البحث في العلوم الاجتماعية في فلسطين. ومن الدراسات الحديثة زمنيا التي تناولت موضوعة البحوث الاجتماعية في فلسطين دراسة مجدي المالكي تحت عنوان "أن تبحث في ظل بيئة غير ملائمة للبحث: الحالة الفلسطينية"[4]

لعل أهم من تناول الفلكلور بالدراسة الابستيمولوجية عبر تحقيبه ضمن الانتاج الأوسع لما كتب حول فلسطين هي دراسة سليم تماري "براديغمات شعبية: السوسيولوجيا الفلسطينية"[5]، ودراسة خالد فوراني ورابينوفيتش المعنونة بـــ "الوصول الاثنوغرافي لفلسطين"[6]؛ يشير تماري إلى التحولات التي حصلت في سبعينيات القرن العشرين وطالت مجال الاقتصاد الاجتماعي حيث أدى، من ناحية، التحول من نمط الاهتمام بالارض بسبب المصادرة الصهيونية إلى نمط العمل في المستوطنات، ومن ناحية ثانية ضعف ما يسميها تماري بـــ "المقاومة السياسية الناشئة" في حينه في التصدي للاحتلال، إلى بروز حقل الدراسات الاثنوغرافية. يرى تماري أن المنطلقات خلف الاهتمام بدراسة الفلسطينيين اثنوغرافيا تكمن في شعور بالخطر يتهدد ثقافة المجتمع الفلسطيني، وفي ضرورة تعزيز هوية ثقافية وطنية. هنا يرصد تماري اتجاهين في هذه الدراسات؛ الأول عبارة عن محاولات لتوثيق التاريخ الاجتماعي للقرية الفلسطينية مع التركيز على القرى المهجرة والمدمرة في نكبة عام 1948، والثاني عن جمع وتصنيف لجوانب الثقافة الفلكلورية المختلفة.

---

[4] . المالكي، مجدي. أن تبحث في ظل بيئة غير ملائمة للبحث: الحالة الفلسطينية. في البحث النقدي في العلوم الاجتماعية: مداخلات شرقية– غربية عابرة للاختصاصات. تحرير: روجر هيكوك وآخرون. جامعة بيرزيت. 2011

[5] . مرجع سابق.

[6] .Palestine of Arriving Ethnographic The Dan. Rabinowitz, & Khaled Furani, .

يعود خالد فوراني ورابينوفيش إلى الوراء قليلا في موضعتهم الاهتمام بالفلكلور تاريخيا؛ ففي تحقيبهم لأنماط الاشتباك المعرفي بفلسطين، يموضع الباحثان الدراسات الفلكلورية ضمن تحقيبة "فلسطين التوراتية"، وأبرز ما تقوم عليه دراسات هذه التحقيبة هو استحضار التوراة كنص تفسيري يشرعن للأوروبي الحصول على موطيء قدم في فلسطين. في هذا السياق، يحيل الباحثان المنطلقات الكامنة خلف هكذا نزعة إلى الطمع السياسي بالمنطقة في ظل وضع الامبراطورية العثمانية الضعيفة في حينه. ويرصد المقال ثلاثة أنماط لعبت أدوارا مهمة داخل هذه التحقيبة؛ الأول هو ما يسميه الباحثان بالثيولوجيا المسيحية، والثاني المتمثل في الدراسات الفلكلورية أما الثالث فهو البحث الفلسفي.

فصول الدراسة

لم يحظ سؤال "ما هو الفلكلور؟" بإجابة بسيطة مباشرة، بل توزعت الإجابات عليه على مقاربتين ترى الأولى منهما فيه موضوعا للدراسة والبحث الأكاديمي؛ فيما رأت الثانية فيه اطارا معرفيا أو بالأحرى توجها معرفيا يجعل من الثقافة الشعبية التقليدية الموروثة موضعا له. ظل السؤال قائما مع الباحثين الفلكلوريين على مر السنوات يلامس ما هو فلكلوري وما ليس بفلكلوري. فلسطينيا، برز الاهتمام بالفلكلور مع نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين؛ ولأن الإنسان هو بالضرورة حامل هذه الثقافة وناقلها؛ فإن معرفة الفلكلور تعني هنا ضرورة أن نحتويه بأن نضعه في مكانه التاريخي، وذلك بتحليله

تحليلا ابستمولوجيا يعيد موضعته ضمن سيرورة الثقافة الوطنية الفلسطينية لفحص التحولات الجذرية التي طالت النتاجات حوله وعنه. وعليه، تسعى هذه الدراسة إلى فحص التحولات في البراديغم التي طرأت على دراسة الفلكلور فلسطينيا مفترضة تحولا مركزيا من براديغم الكتابات التوراتية الذي ساد في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين إلى براديغم الهوية القومية الذي ساد في حقبة ما بعد النكسة. كما وستلقي الدراسة الضوء بالبحث والتحليل على فترة الانقطاع التي سادت في الفترة ما بين النكبة والنكسة. ولكي تقوم الدراسة بذلك، فإنها سوف تستفيد في فصلها الأول من مفهوم البراديغم عند توماس كون آخذة بالاعتبار فحص المنطلقات الاجتماعية الكامنة خلف دراسة الفلكلور والاهتمام به.

يتناول الفصل الثاني بالدراسة والتحليل فحص براديغم الدراسات التوراتية القائم على عملية تجريد الفلسطينيين من ماضيهم وذلك بتكرار عدة ادعاءات تربط ماضي اسرائيل بحاضرها دونما الإشارة للنسيج التاريخي للمنطقة. وينطلق هذا الخطاب من فكرة أساس مفادها أن الإحساس بالماضي مهم وضروري ووثيق الصلة بالهوية السياسية والاجتماعية للحاضر؛ وعليه فإنه يتناول بالتسليم الربط التاريخي بين مملكة اسرائيل القديمة من جهة، والحاضر من جهة أخرى. يتطلب هذا في المقابل طمس وإسكات أية استمرارية لأي تاريخ آخر تواجد على هذه الأرض. كما يقوم هذا الفصل بفحص ما اذا كان توفيق كنعان قد كتب عن الفلكلور ضمن هذا البراديغم أما لا، فقد اشتهر توفيق كنعان باهتمامه المنصب في حقلين؛ الطب والفولكلور. ولد كنعان وترعرع في فترة ذروة الكتابات

الاستشراقية المحمومة بالفولكلور. فقد عاصر شوماخر وباور وغوته وبورخارديت وهيلما غرانكفيست. شكلت تلك الأسماء، اضافة لمصادر كلاسيكية اجنبية وعربية، أطرا مهمة في مقارباته للفولكلور. ولأن دراسات العهد القديم، أو ما يسمى بالدراسات التوراتية، وهي تعتبر جزءا من التراث المسيحي، كانت قد بلغت أوجها في عصر كنعان، فقد شكلت هي الأخرى براديغما يتم الاتكاء عليه في تحليل وتفسير الفولكلور، فضلا عن علاقته بمجموعة من أعلام هذه الدراسات من أمثال غوستاف دالمان.

في الفصل الثالث تتناول الدراسة فحص غياب الاهتمام بالفلكلور دراسة وتحليلا عبر تتبع التحولات التي طرأت على المجتمع الفلسطيني وأهم التنظيرات الفكرية للهوية القومية في تلك الفترة. وفي محاولة منها تتبع الدراسة أهم تجليين للهوية القومية في بعدها المؤسسي عند كل من منظمة التحرير الفلسطينية (م.ت.ف) ومؤسسة الدراسات الفلسطينية.

فيما يسعى الفصل الرابع والأخير لمناقشة بروز الاهتمام بالفلكلور في ما بعد النكسة ضمن براديغم الهوية القومية؛ وفيه سوف يتم تناول مجلة التراث والمجتمع بالتحليل والدراسة من حيث المنطلقات التي وقفت خلف الفكرة، ومن حيث الدور الاجتماعي الذي اتخذته المؤسسة لذاتها، وكيف تبدت المسألة الهوياتية في سياساتها؛ خصوصا في مجلة التراث والمجتمع التي بدأت بالصدور في أوائل السبعينيات من القرن العشرين، وأختصت بنوعين من الدراسات: دراسات في التراث الشعبي الفلسطيني ودراسات في العلوم الاجتماعيّة والثقافيّة تتعلّق بالمجتمع الفلسطيني. لكنّ اللجنة التي كانت تُشرف على المجلّة في حينه كانت مكوّنة بمعظمها من أشخاص مهتمّين، بشكل رئيس، بدراسة التراث

الشعبي، ولم تعط الدراسات الاجتماعية حقّها، فأخذت المجلّة الصبغة الفلكلورية المحضة ولم يظهر على صفحاتها، من العدد الأول حتى العدد الحادي والأربعين، سوى عدد قليل من الدراسات الاجتماعية. ومن ثم بعد ذلك التعريج على نتاجات أبرز باحث في الفلكلور يعكس هذا البراديغم؛ وهو شريف كناعنة فاحصا مستويات ابستمولوجية ثلاثة حكمت تلك النتاجات.

الفصل الأول:

البراديغم عند توماس كُون

يسعى هذا الفصل إلى تتبع مفهوم البراديغم عند توماس كُون في محاولة لاستيضاح سياق تطوره، كما والتعريج على استفادة العلوم الاجتماعية من المفهوم. وسوف يقوم هذا الفصل بهذه المهمة وفق منطق كُوني بحت؛ حيث يتم موضعة المفهوم ضمن سياقه التاريخي الاجتماعي لمجموعة العلماء المشتغلين على سؤال منطق تطور العلوم.

1.1 توماس كون: رحلة الانتقال من فيزيائي نظري إلى فيلسوف مؤرخ للعلم

لعل أفضل قراءة لتوماس كون هي قراءته قراءة كُونية؛ إذ إنه من المهم استحضار تاريخ الأفكار عند طرح فلسفاتها. ولتحقيق ذلك، فإننا سوف نتتبع مسار انتقال توماس كون من كونه فيزيائيا نظريا إلى أن يصبح فيلسوفا مؤرخا للعلم. فقد ولد توماس كون عام 1922 في اميركا، والتحق بجامعة هارفرد إلى أن أتم رسالة الدكتوراة في الفيزياء النظرية عام 1949. حصل كون على منحة تدريس في الجامعة ذاتها وبرعاية من رئيسها آنذاك جيمس كونانت 1893 -1978 صاحب كتاب "مواقف حاسمة في تاريخ العلم"، فهو "أول من عرف كون على تاريخ العلم، وبالتالي أول من أبتدأ بإحداث تحويل في تصور[ه] لطبيعة التقدم العلمي. ومنذ تلك العملية لم يبخل عليـ[ـه] بأفكاره ونقده ووقته –بما في ذلك الوقت اللازم لقراءة مسودة المخطوطة واقتراح تغييرات مهمة فيها." (كُون، 2007:

48). طُلب من كون تدريس مساق عن تاريخ العلم؛ فكانت بداية رحلة الانتقال. ومن بين الذين أثروا في رحلته تلك جورج سارتون 1884 -1956 في مؤلفه الضخم "المدخل لتاريخ العلم"، فضلا عن آرثر لوفجوي في كتابه "سلسلة الوجود الكبرى"؛ "الـذي مـا فـتـئ كـون يـؤكـد فـي كـل موضع انه ترك التأثير الأعظم في تفكيره." (الخولي، 2000: 399؛ كُون، 2007: 41)

أتاح تدريس مساق العلوم لغير المختصين بها في جامعة هارفرد فرصة أمام كُون لكي يدرس النصوص العلمية التاريخية بشيء من التفاصيل والدقة؛ فكانت أولى تشكلات رؤيته الفلسفية مع قراءته لارسطو، ثم اهتمامه فيما بعد بتاريخ العلم في القرن الثامن عشر خصوصا الدينميكا الحرارية. وبعدها حقل علم الفلك. نتج عن ذلك كتابه الأول الموسوم "الثورة الكوبرنيكية" عام 1957. كانت محطة جامعة هارفرد المنصة الأولى التي من خلالها تفتح وعي كُون على ضرورة جمع العلم بتاريخه. فقد درس كتابات الكساندر كويريه وإميل ميرسون وهيلين ميتزجر وانيلييز ماير، رغم تأكيده أنه لا يتفق مع عدد قليل منهم بشأن تفسيراتهم التاريخية إلا أنهم كانوا ضمن ثلة المنشغلين بتاريخ العلم ممن أضافوا تأثيرا على توجه كُون. (كُون، 2007، 40-41).

في عام 1956 انتقل كُون إلى جامعة بيركلي في كليفورنيا كأستاذ لتاريخ العلم.[7] شكلت جامعة بيركلي محطة رئيسية ثانية جمع من خلالها كُون بين العلم والفلسفة؛ فقد كان زميله ستانلي كافل قد عرفه على النتاجات الفلسفية حول العلم، على الأخص تلك التي لفتنغنشين والمدرسة المنطقية الوضعية وبول فايربند. بعد ست سنوات أصدر كُون نتاجه الفكري الذي بلوره خلال محطتيه العلميتين في كتابه "بنية الثورات العلمية"[8]. أتاح تواجد كُون في بيركلي فرصة أن يتواجد ضمن مجموعة من العلماء المهتمين بفلسفة وسوسيولوجيا العلم مما جعله "يواجه مشكلات غير متوقعة تتعلق بالفروق بين هؤلاء العلماء وعلماء الطبيعة الذين سبق أن تم تدريبه وسطهم." (كُون، 2007، 43) .

[7] . من الجدير ذكره هنا أن تاريخ العلم كان أحد موضوعات البحث الساخنة في تلك الفترة، في اميركا تحديدا؛ فقد تأسست جمعية تاريخ العلم في العام 1919، فضلا عن كثرة الانتاج المتمحور حول هذا الموضوع حيث أصدر جورج سارتون كتابه "المقدمة في تاريخ العلم"، وكتب كراوثر "موجز لتاريخ العلم"، وجورج برنال صاحب كتاب "العلم في التاريخ"، وكارل بيرسون "أركان العلم".

[8] . ترجم الكتاب أربع مرات؛ الأولى كانت على يد علي نعمة وصدر عن دار الحداثة في بيروت عام 1986 تحت عنوان "بنية الثورات العلمية". وكانت الثانية على يد ماهر عبد القادر محمد علي تحت عنوان "تركيب الثورات العلمية" وصدرت عن دار النهضة العربية في بيروت عام 1988. وكانت الثالثة على يد شوقي جلال تحت عنوان "بنية الثورات العلمية" وصدرت عن عالم المعرفة عام 1992. أما الأخيرة وهي المعتمدة في هذه الدراسة فكانت على يد حيدر حاج اسماعيل تحت عنوان "بنية الثورات العلمية" وصدرت عن المنظمة العربية للترجمة عام 2007.

2.1 إعادة الدور للتاريخ

يؤسس كُون أن "التاريخ نظام من المعرفة"[9] (كُون، 2007: 60) وهو بهذا يعيد الاعتبار لدور التاريخ في بناء تصور عن العلم مختلف عما سبقه؛ إذ انطبعت الرؤية الما قبل كُونية بمنطق التراكم حيث تم التعامل مع العلم كمنظومة من الوقائع والنظريات والمناهج، وتاريخ العلم، في هكذا سياق، يصبح "فرعا علميا يسجل الأجزاء المتتالية والعقبات التي منعت تراكمها" (كُون، 2007: 52). يسعى كُون من خلال هذه السجلات إلى القيام بتوضيح قصور وسلبيات المقاربة المقتصرة على الإنجاز العلمي في صورته المكتملة الراهنة؛ وهي مقاربة مبنية على فلسفات تعاملت مع العلم بإنفصاله عن تاريخه مخرجة العلم على أنه سلسلة من النماذج الإرشادية المتراكمة. إلا أن رؤية كُون تقول بإن العلم قد لا يتطور عن طريق تراكم اكتشافات واختراعات واحدة بعد الأخرى، بل يتطور وفقا لمراحل تاريخية متعاقبة بدءا من العلم العادي في سيرورته إلى مرحلة الأزمة فمرحلة حدوث ثورة علمية، وهكذا دواليك. (كُون، 2007: 53، الخولي، 2000: 398-400)

ما هي إذا رؤية كُون لسيرورة التقدم العلمي؟ "بإمكاننا أن نختصرها في عملية لا نهاية لها، وهي: ما قبل العلم- العلم- علم سوي- أزمة- ثورة- علم سوي جديد- أزمة

---

[9] . لا يُقصد بالتاريخ، وفق الطرح الكُوني، بما هو كرونولوجيا توثيقية لأبرز التجارب والنظريات والكشوفات العلمية ولمن قاموا بها. بل المقصود بالتاريخ هنا السياق الاجتماعي لجماعة العلماء والمكتشفين والمشتغلين في الحقل العلمي، وحيثيات الظاهرة العلمية وخلفيات الباحثين الفلسفية والايديولوجية والنفسية التي يتموضع ضمنها اولئك المشتغلون بالعلم.

جديدة." (شالمرز، 1991: 95) العلم وفق هذه الرؤية ليس ثورة مستمرة، بل هو بالأحرى يسير وفق منطق القطيعة (Ruptures) فتارة يستقر في مرحلة يسميها كُون بـــ"العلم السوي" أو "العلم العادي"، وتارة يكون في حالة ثورية يسميها بـــ "العلم الثوري" أو "العلم الشاذ". والذي يدفع بالعلم للخروج من مرحلة الاستقرار إلى حالة الثورية هو ظهور أزمة في النموذج العلمي السائد؛ "والنموذج العلمي، [أو ما يسميه كُون بالبراديغم: النموذج القياسي الإرشادي] يكون مصنوعا من فرضيات نظرية عامة، ومن تقنيات ضرورية لتطبيق هذا النموذج، يتبناها أعضاء جماعة علمية معينة... والمشتغلون بالعلم السوي يقومون بصياغة النموذج العلمي وتوسيعه بغية تبيان سلوك بعض عناصر العالم المناسبة التي تم الكشف عنها عبر نتائج التجربة، ودمجها في وحدة متكاملة." (شالمرز، 1991: 95) ومعنى بلوغ النظرية لهذا النموذج القياسي أنها أفضل من كل منافساتها النظرية الأخرى، أي أنها "ثبتت ووجب التسليم بها وبكل مسلماتها ومناهجها ومفاهيمها العلمية وخلفياتها الميتافيزيقية. فتغدو النظرية بكل هذه الأبعاد بمنزلة نموذج ارشادي يحدد مدلول الوقائع التجريبية، يطرح معايير الاختبار والتقويم والتنقيح، والتعديل إذا لزم الأمر. والأكثر فعالية أنه يطرح المشاكل التي يجب دراستها وأنماط الحلول المطلوبة." (الخولي، 2000: 401) لا محالة في أن المشتغلين داخل ووفق البراديغم "يلقون في سبيل ذلك الصعوبات، ويواجهون تكذيبات ظاهرية. وإذا لم يتوصلوا إلى التغلب على تلك الصعوبات، فإن حالة أزمة تنشأ وتنمو. وتجد الأزمة حلها عندما ينبثق نموذج علمي جديد كل الجدة، ويحظى بالقبول من طرف عدد متزايد من رجال العلم، إلى أن يتم في النهاية

التخلي عن النموذج العلمي الأصلي الذي كان مصدر الإشكال. وينجم عن ذلك تغير غير متصل. وهذا التغير هو الذي يشكل ثورة علمية." (شالمرز، 1991: 95)

اذا كان توماس كُون قد استقى مفهومه عن الثورة العلمية من كارل بوبر (الخولي، 2000: 397) فإنه كان قد تأثر بالبنيوية كما هو ظاهر من عنوان كتابه "بنية الثورات العلمية"، فضلا عن تأكيده هو نفسه بذلك في كتابه ذاك، إذ يقول: "وقد عثرت عن طريق المصادفة على هامشية أدت بي إلى التجارب التي بفضلها ألقى جان بياجيه النور على عوالم الطفل النامي المختلفة، وعملية الانتقال من واحدها إلى الآخر الذي يليه." وجان بياجيه هذا يعتبر من أبرز رواد المدرسة البنيوية في علم النفس. وفي موضع آخر يشير كُون إلى اطلاعه على كتابات السيكولوجيين الجشتالطين. (كُون: 2007: 41)

إشارات كُون البنيوية أعلاه تحيلنا إلى قراءة ترى في أن كُون لم ينفِ مطلقا منطق التراكم العلمي. فداخل كل علم سوي أو براديغم عملية تراكم وذلك لأن كل علم سوي "يسعى جاهدا، نحو صياغة تفاصيل جديدة، بقصد تحسين تطابقه مع الطبيعة... وليس للمشتغل بالعلم السوي أن يتخذ موقفا نقديا تجاه النموذج [البراديغم] الذي يشتغل داخله." (شالمرز، 1991: 97) بهذا يصبح العلم العادي أو السوي علما لحل الأحجيات (الألغاز)؛ "إن مصطلحي، ((آحجية)) و((حلّال الأحجية)) يلقيان ضوءاً على عدد من الأفكار التي أصبحت بارزة بشكل متزايد في الصفحات السابقة. فالمعنى المألوف للأحجيات والمستعمل هنا يفيد ذلك الصنف الخاص من المشكلات الذي يستخدم لاختبار عبقرية أو مهارة في مجال إيجاد الحلول." (كُون، 2007: 101) عملية حل الأحجيات

تلك تشكل تراكما داخليا؛ داخل كل نموذج قياسي. ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن كل براديغم يعمل على تحديد ما هو أحجية وما ليس بأحجية بناء على معيار "وجود حل مؤكد لها... إن معيار الجودة في الأحجية لا يمثُلُ في أن يكون حاصلها مشتملا على إثارة ذاتية أو أن يكون مهما. وعلى العكس من ذلك، فالمشكلات الضاغطة بصورة حقيقية، مثل إيجاد علاج لمرض السرطان أو التصميم لسلام دائم، لا تعد في الغالب أحجيات إطلاقا، والسبب إلى حد كبير في عدم إمكان وجود حلول لها." (كُون، 2007: 101-102) لهذا؛ لا يعتبر الفشل في إيجاد حلول لتلك الأحجيات خللا أو ضعفا في النموذج وإنما فشلا للمشتغل بالعلم.

يؤكد كُون على وجود تاريخين متساويين لكنهما منفصلين في أدوارهما بما له علاقة بالنظرة للعلم فهناك "التاريخ البطولي والتقدمي المحتم على العلماء أن يخبروا به أنفسهم وطلابهم وعموم الناس لتبرير تفاصيل العلم السوي من جهة. وتاريخ العلم الفعلي بكل انحرافاته وتعقيداته واختلالاته من [جهة] أخرى." (فولر، 2012: 30)

إن اهتمام كُون بالتاريخ، كما بيناه سابقا، مايز رؤيته عن رؤى من سبقه من الفلاسفة وسوسيولوجي العلم. وإذا ما أردنا أن نقرأ كُون قراءة كُونية فإن علينا أن نحاول جاهدين تبيان السياق التاريخي الذي عاش فيه كُون نفسه. فعلى مستوى السياق الفلسفي، عاصر كُون أبرز فلاسفة العلم في القرن العشرين من أمثال كارل بوبر، إميري لاكاتوس، بول فايربند، برونو لاتور، جورج سارتون، روبرت ميرتون.

3.1 توماس كُون ضد كارل بوبر: الوعي بالسياق التاريخي

يجادل الكسندر بيرد بأن دوافعنا للاهتمام بسياق توماس كُون التاريخي نابعة من منطق ذي شقين؛ الأول أن المفكرين الثوريين في العادة ما يتم رؤيتهم من قبل أتباعهم بطريقة يبدون فيها أكثر تقدما مما هم عليه بالفعل. أما الشق الثاني فيتمحور حول كون توماس كُون لم يكن قد مثّل بالمطلق قطيعة مع أسلافه؛ "فبذور ثورية كُون تقبع في أعمال ورؤى مؤرخين وسوسيولوجين من أمثال لودفيغ فليك وكارل مانهيم وروبرت ميرتون." (Bird, 2000: 2) يعمل بيرد على تقسيم السياق التاريخي لكُون إلى حقبتين؛ حقبة ما قبل كُونية يطلق عليها اسم "العقلانية القديمة" وتشتمل على رادولف كارناب وكارل همبل وكارل بوبر، وحقبة ما بعد كُون ويسميها حقبة "البراديغم الجديد" نسبة للمصطلح الذي صكه توماس كُون نفسه. (Bird, 2000: 3)

لا يوجد نسيج متجانس لما يطلق عليه الكسندر بيرد "العقلانية القديمة"، بل كل ما يمكن الإلمام به هو رؤية عامة متضمنة في التوجهات الفلسفية المشكلة لهذا النسيج. جوهر هذه الرؤية يدور حول الفلسفة المعيارية للعلم. تُعنى هذه الفلسفة بالتعريج، وصفاً وتفصيلاً، على مضمون المنهج العلمي؛ وهذه هي وظيفتها الأساسية. (Bird, 2003: 4) "وساد الإجماع [في تلك الحقبة] ولحقبة طويلة لاحقة على أن المنهج العلمي هو الاستقراء... [وهو] بصفة مبدئية تجريدا وتجسيدا لروح العصر الحديث بأسرها... والاستقراء استدلال صاعد؛ يبدأ من ملاحظة جزئيات تجريبية ليصعد منها إلى صيغة كلية على هيئة قانون عام يحكم جميع الحالات المتماثلة أينما وقعت ووقتما وقعت." (الخولي، 2000: 130).

لقد مرّ المنهج الاستقرائي في سلسلة من النقلات والتطورات على يد فلاسفة كثر. إلا أنه يقوم بالأساس على الملاحظة؛ وهي عملية يشترط فيها سلامة الحواس عند المُلاحظ. "فالمنهج التجريبي والإنصات لشهادة الحواس [هي] مصدر المعرفة. الطبيعة هي مملكة المعرفة الإنسانية، ويجب الحيلولة دون أن يتجاوزها العقل، ولو حتى بفرض يحاول تفسير الوقائع." (الخولي، 2000: 118) يرتكز جوهر هذه التجربة على عزل العلم عن الأفكار المسبقة والميتافيزيقيا في مقابل ضرورة التجربة. تخضع الملاحظة، أو ما يسميها آلن شالمرز بـــ "منطوقات الملاحظة"، للحواس و/ أو التجربة من أجل فحص صدقها. لكن كيف يتم الانتقال من الجزئيات التجريبية إلى الصيغ الكلية إلى النظرية العلمية؟ بهذا الخصوص، يتكئ المنهج الاستقرائي على مبدأين يحكمان منطق اشتغاله؛ الأول: مبدأ العلية؛ أي أن لكل ظاهرة علّة في تسلسل لا منتهي. والثاني: مبدأ اطراد الطبيعة؛ أي أن ظواهر الطبيعة تجري بشكل مطرد وعلى وتيرة واحدة لا تتغير. (الخولي، 2000: 130) هذا المنطق الاستقرائي المباشر والبسيط يسميه آلان شالمرز بـــ "النزعة الاستقرائية الساذجة" (شالمرز، 1991: 17). وهي نزعة تعميمية في أساسها.

لقد شكلت تلك النزعة الأرضية لتجريبية القرن السابع عشر والتي تبلورت على يد كل من توماس هوبز وجون لوك. وقد تم تشييد بنيان ذلك التوجه على أن التجربة هي مصدر المعارف. وهنا يرصد الكساندر بيرد طرحين للتجريبية؛ الأول طرح ابستمولوجي يرى بأنه بالإمكان الحصول على المعرفة عن طريق التجربة الحسية. فيما الثاني طرح سمانطيقي والذي يحيل أفكارنا ومفاهيمنا إلى الانطباعات المتولدة عن استخدامنا حواسنا. (Bird, 2000: 9)

يتم النظر إلى فرانسيس بيكون كمدشن للمنهج الاستقرائي التجريبي. ففي كتابه الأورجانون الجديد يؤسس بيكون طريقة جديدة للكشف العلمي مغايرة عن تلك التي شيّد بنيانها أرسطو، يعتبرها بيكون "استقراء صحيحاً". ولهذه الطريقة الجديدة ارتكازتين أساسيتين؛ الأولى "سلبية، مهمتها تطهير العقل مما رسب فيه من الأفكار المبعثرة والمفاهيم المزيفة... اصطلح عليها بيكون بأوثان أو أصنام العقل. أما الثانية فإيجابية تتجلى في جمع كل ما يمكن من الشواهد التي تظهر فيها الظاهرة المراد تفسيرها، ثم وضع هذه الشواهد والأمثلة في جداول من شأنها أن تبين وجود ترابط ضروري بين الظاهرة وسببها أو صورتها كما يقول بيكون." (تيبس، 2009: 74-75) جوهر القول أن بيكون حاول التأسيس لمنهج علمي لا يشذ عن التأطير الفلسفي للتوجه الاستقرائي التجريبي السابق ذكره هنا. فرؤية بيكون منوطة بعملية من شقين: ملاحظة – تجربة، ثم تفسير.

شكل ديفيد هيوم (1711 -1776) امتدادا للمنهج التجريبي في محاولة لتدشين مشروع متجاوز لمشروع الفلسفة العقلية التي أرسى ركائزها فلاسفة عصر التنوير في فرنسا. كانت غاية هيوم من مشروعه هدم الأنساق الوثوقية حيث كانت مساحات اشتغاله هي الدين والعلم. "وفي مقابل عملية التفكيك كان لزاماً عليه تقديم وبناء بديل يخلو من تلك الجرثومة... ولتأسيس مشروعه الجديد قام بإعادة النظر في مفهومي العلم والمنهج العلمي من خلال التشكيك في مقولة السببية؛ ففي السابق كان ينظر للعلم بصفته نشاطا وثوقيا– ما كان يعرف بالحتمية الكلاسيكية– ولكي يخلص العلم من هذه الجرثومة لجأ إلى التشكيك

في المنهج الاستقرائي." (مادي، 2008: 132) لكن اذا كانت الملاحظة هي منطلق المنهج الاستقرائي في تزويدنا بملاحظات نعتبرها أكيدة أو ضرورية، فكيف يمكن تبرير مبدأ الاستقراء في حصوله على معرفة جديرة بالثقة أو صادقة؟

يحصر آلان شالمرز (شالمرز، 1991: 28-29) الإجابة في مقاربتين لتبرير المنطق الاستقرائي؛ الأولى تعتمد على المنطق وهي متهاوية حيث بالإمكان استنتاج نتيجة كاذبة من استدلال استقرائي ذي مقدمات صادقة. هنا وجه هيوم ضربته للمنهج الاستقرائي بنقده مبدأ العلية؛ حيث إن أي علاقة سببية لا بد وأن تقوم على ركائز ثلاث: التتابع، التماثل، الارتباط الضروري. تتوفر في العلاقات حسب هيوم ركيزتي التتابع والتماثل، لكنه يرى في أن العلاقة الضرورية علاقة غير موجودة ولا مستمدة من الأجسام بل هي محض انطباع سيكولوجي ناجم عند تتابع الأحداث وتماثلها. (مادي، 2008: 134) أما الثانية فتعمتد التجربة وهذا الادعاء يهدم مبدأ الاستقراء نفسه.

اتسمت فلسفة العلم تلك، واستمرارها فيما بعد مع تيارات التجريبية والوضعية، بكونها تعاملت مع المعرفة العلمية بوصفها حقائق ثابتة ومؤسسة وعلى الفلاسفة تبريرها. هنا أحدث كارل بوبر نقلة نوعية في النظر للمعرفة العلمية؛ فلم يتطلع إلى تبريرها بل عُني بالكشف عن منطق نموها وتقدمها. وهو يرى أن جوهر المعرفة العلمية، أو لنقل طبيعتها، الصيرورة، وأن منطق الكشف عما هو علمي وتمييزه مما ليس علمياً هو التفنيد والتكذيب؛ فما يقبل التكذيب والتفنيد يكون علمياً وإلا فليس بعلميّ. (الخولي، 2000: 328)

كان بوبر على وعي بمشكلة الاستقراء الذي حكم كمنهج أعمال العلماء والفلاسفة من بيكون حتى مدرسة فيينا منطق التمييز بين ما هو علمي وما ليس بعلمي. أتت نقلة بوبر في تفنيده المنهج الاستقرائي بتتبعه المشاكل المنطقية والسيكولوجية للاستقراء. فهو "ينكر أن يكون هذا المبدأ حقيقة منطقية خالصة... وأن الاستقراء كمبدأ منطقي مستقل يعد عاجزاً، إما لكونه مستدلاً من الخبرة أو من مبادئ منطقية أخرى." (قاسم، 2001: 271-272) هذا فضلاً عن أن بوبر نفسه يرى في المبدأ الاستقرائي انعكاساً لما يتمناه الباحث وليس ما هو بالفعل، وهنا يصبح الاستقراء تبريراً لنوع من الاعتقادات المسبقة. (قاسم، 2001: 272).

استبدل بوبر المبدأ الاستقرائي بالمنهج الفرضي الاستنباطي الذي يبدأ بالفرضية؛ أي بالعقل ومن الداخل وليس بالملاحظة؛ أي بالتجربة ومن الخارج. ولهذه الفلسفة عند بوبر ثلاثة وجوه، كما يوضحها كريم موسى (2012: 166-172): يتمثل الأول في الوجه البيولوجيك إذ تأثرت فلسفة بوبر بالتطورية وجوهرها يقول بأن عملية التطور البيولوجي تسير وفقاً لمنهج التجربة والخطأ، والمحاولات دائماً نابعة من الداخل. هذا ما أسس لرؤية بوبر المنهجية: مشكلة——-> محاولة الحل——-> استبعاد الخطأ. أما الوجه الثاني فسوسيولوجي يبرز في مفهوم بوبر عن المجتمع المفتوح وهو مشروع هندسة اجتماعية تدريجية لبناء مجتمع ديموقراطي يعين المشكلات الموضوعية ويسعى لحلها وفق هندسة ما. بهذا يعارض بوبر النزعة المثالية لتصور المجتمع الساعي لفكرة الخير المطلق. فيما

يبرز الوجه الثالث في كونه ابستمولوجيا؛ بمعنى البحث المنهجي المستند للنقد دائماً من أجل استبعاد الأخطاء والجهل.

في كتابه "منطق الكشف العلمي"، والذي صدرت ترجمته الانجليزية أو مرة عام 1959 يشير بوبر إلى أن معياره العقلاني لتمييز القضايا العلمية عن تلك غير العلمية هو القابلية للتكذيب. ولأن النظريات وفق بوبر تتصف بالعمومية بحيث لا يمكن ضبط عدد معين من الشواهد أو البينات لاثباتها؛ تصير البينة في هكذا حالة ذات دور سالب، فهي تُستحضر من أجل التكذيب لا الإثبات.

في العام 1959 صدر كتاب بوبر الموسوم "عقم المذهب التاريخي: دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية" وهو تفنيد للنزعة التي ترى في التاريخ صيرورة حتمية، وفي العلوم آداة تنبؤية لهذا التاريخ.[10] وكان بوبر يرى في التاريخية مبدأ يقبع خلف الكثير من المواقف، أهمها منهج الاستقراء؛ فهو قائم استنادا إلى الموروث مما حدا بالفيلسوف بوبر أن يرفض يقينية نتائج المنهج الاستقرائي. (فولر، 2012: 35)

قابل بوبر خلال مسيرته العلمية بعدد من العلماء والفلاسفة، وتأثر بتوجهات كثيرة، إلا أن حلقة فيينا هي ما شدّت انتباه بوبر وساهمت بشكل كبير في بلورة الاتجاه العقلاني لديه رغم أنه لا يتفق مع العديد من فلاسفتها في الكثير من المواضيع. الأمر مختلف قليلا بخصوص علاقته بتوماس كُون؛ ففي الفترة التي كان بوبر يلقي فيها محاضرات وليم

---

[10] . اعتنق بوبر الماركسية عام 1919، وكانت مشاركته في مظاهرة سلمية هدفت الضغط على شرطة فيينا لإخراج بعض الشيوعيين من مخافرها، شرارةً دفعته لمراجعة ماركسيته. وقد طرح بعضاً من نقده اللاذع للماركسية في كتابه هذا "عقم المذهب التاريخي." (قاسم، 2001: 231- 260).

جيمس في هارفرد عام 1950 كان كُون ما زال طالبا في برنامج الفيزياء النظرية. كان العام 1965 عاما حاسما لكليهما؛ إذ التقى الإثنان في مناظرة نظمها إميري لوكاتش في كلية بيدفورد التابعة لجامعة لندن ضمن الحلقات الدراسية الدولية في فلسفة العلم.

تمحور نقد بوبر لكُون في المناظرة حول مجموعة من القضايا المحورية؛ فقد رفض أن تكون عقلانية العلم معتمدة على لغة مشتركة وافتراضات مشتركة ضمن اطار ارشادي ما، بل هي ممكنة اذا كان هناك اتفاق على الأسس. وكان بوبر قد نعت مفهوم البراديغم الذي صكه كُون بالاسطورة. يؤطر بوبر ذلك ضمن تقعيده الجهد الكُوني في النزعة النسبية التي يرى فيها خيانة للعقل والإنسانية، فضلا عن أنها آتية نتيجة الخلط بين الحقيقة واليقين. ثم يرد بوبر على كُون في مسألة اللاقياسية بين الأطر الفكرية المختلفة، ويرى أن مبعث القول بانعدام امكانية المقارنة التي يقول بها كُون هو الجمود العقائدي والدغمائية. من جانبه يؤسس كُون لنقده بإشارته إلى أن جهده وجهد مناظره بوبر ينصب أساسا في التصدي للنزعة التراكمية الاستقرائية، إضافة إلى رفض كُون للنزعة المنطقية الصورية.

تتلخص ردود كُون على بوبر في رؤية الأول لطروحات الأخير ضمن ما يسميه كُون نفسه بالعلم العادي حيث عقلانية بوبر النقدية تسير وفق المنطق التراكمي لا الثوري؛ فاختبارات النظرية التكذيبية التي يقترحها بوبر ما هي إلا تقنيات صممها العلم العادي من أجل نظريات قديمة، وكل نظرية جديدة بحاجة تقنيات جديدة لفحصها. ومن ناحية أخرى، لام كُون بوبر على تغاضيه عن واستبعاده العوامل الخارجية المتمثلة في الأبعاد النفسية

والاجتماعية والتاريخية من تصوره لمنطق البحث العلمي، وهي التي تمكننا من فهم منطق تقدم العلم؛ تماما مثلما لا يمكننا فهم نتاجات بوبر نفسه بعيدا عن سياقاته الاجتماعية والتاريخية. (موسى، 2012: 311- 326؛ فولر، 2012: 23- 38).

4.1 البراديغم: في سوسيولوجيا المجتمع العلمي

لقد طال تأثير كتاب بنية الثورات العلمية الكتابات السوسيولوجية، وأحدث نقلة نوعية حيث أتى ضمن بحوث الحقبة التي وصفها بوسينو (2008: 17) بحقبة "نهاية المعتقدات اليقينية، وانحطاط الحقائق، وأزمة العقل، وكسوف الطوباوية العقلانية" والتي بدورها "تقلب علم الاجتماع رأسا على عقب." ما من شك في أن تلك الحقبة، منذ خمسينيات القرن العشرين، كانت فاتحة لأفق إعادة النظر في العلوم الاجتماعية؛ إذ شكلت فلسفة كارل بوبر وتوماس كُون زعزعة لدى العلوم الاجتماعية تم توصيفها فيما بعد بالأزمة من قبل علماء الاجتماع؛ أزمة وعي بالذات السوسيولوجية. وليس من دليل أوضح على ذلك من سلسلة الكتابات التي تطرقت للنقد الابستمولوجي لكل الانتاج السوسيولوجي السابقة لتلك الحقبة (المحبشي، 2011)؛ فقد كتب ألفن جولدنر كتابه "الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي" عام 1970، كما قدم جيوفاني بوسينو كتابه "نقد المعرفة في علم الاجتماع" عام 1993، وكتب أنتوني جيدنز، عالم الاجتماع المشهور، كتابه "قواعد جديدة للمنهج في علم الاجتماع" عام 1976، كما لا يغيب عنا جهد ايمانويل والرشتاين وغيرهم كثير.

يمايز ميشيل دوبوا (2008: 72) بين تلقي علماء الاجتماع الاميريكين من جهة والاوروبيين- خصوصا دافيد بلور وباري بارنز-[11] من جهة ثانية لتوماس كُون؛ هذه القراءة الأوروبية لكُون تجد في مفهوم البراديغم وسيلة لإعادة النظر بالخصوصية المزدوجة لعلم اجتماع العلوم التي أسسها التراث الميرتوني. وليس ذلك فحسب، بل ترى تلك القراءة في مفهوم البراديغم تجاوزا للابستمولوجيا المعيارية التي جسدها كارل بوبر أيضا.

5.1 طبيعة البراديغم

ربما تجدر بنا الإشارة إلى أن البراديغم ليس مفهوما عائماً سابحاً في فضاء المعرفة العلمية عند كُون، بل هو متداخل بعلاقات تواشجية مع مفاهيم أخرى من قبيل: المجتمع العلمي [أو المتحد العلمي كما وردت في ترجمة حيدر حاج اسماعيل]، والعلم العادي أو العلم السوي.

لم يكن توماس كُون أول من استخدم مصطلح البراديغم، فلقد "أخذ معنى خاصاً في الألسنية البنيوية... البراديغم هو محور العلاقات الكبرى (جمع، معارضة) بين الوحدات اللسانية." وهو عند أفلاطون بمثابة النمط أو القاعدة أو المثال المحتذى. وأخذ فيما بعد معنى يدل على مجموع التصورات والمعتقدات والأفكار التي تتوضح بطريقة مثالية أو التي توضحها حالات مثالية. (موران، 2012: 313)

---

[11] . للاطلاع أكثر على تأثر بلور وبارنز بتوماس كُون في مشروعهما "البرنامج القوي في علم الاجتماع" انظر:
278 -270 Acumen: Kuhn". samohT" .2000 Alexander. Bird,

أما في كتابه بنية الثورات العلمية، فقد أشار توماس كُون إلى أن البراديغم يتشكل بواسطة "الاكتشافات العلمية التي نالت اعتراف العالم والتي عرضت في فترة ما عددا من المشاكل والحلول لمجموعة من الباحثين." ثم أعطى تعريفا آخر ذا بعد اجتماعي يدل على أنه "مجمل المعتقدات والقيم المعترف بها والتقنيات المشتركة لدى مجموعة معينة." (موران، 2012: 314)

اذا ما عدنا بالكلمة إلى جذورها اليونانية القديمة "باراديغما: Paradeigma" فإننا نخلص إلى معاني أقرب ما تشير إلى النموذج والمثال. إلا أن توماس كُون يعيد النظر في تعريف البراديغم في تعديلاته التي ذيلها طبعة كتابه الثانية عام 1969 مشددا على العلاقة الدائرية بينه وبين المتحد العلمي حيث "البراديغم هو ما يشارك فيه أعضاء متحد علمي، ويمكن قول العكس، بأن المتحد العلمي يتألف من أشخاص صفتهم أنهم يتشاركون في براديغم." (كُون، 2012: 292) يولي كُون أهمية للبعد السوسيولوجي للبراديغم؛ إذ بالإمكان اكتشافه من خلال دراسة المتحدات العلمية. والمتحد العلمي عند كُون لا يمكن تصوره بصورة علمية دقيقة بقدر ما يعطينا مقاربة حدسية تقوم في أساسها على شعور العلماء بمسؤولية نابعة من اختصاصات كل منهم. ومع ذلك، لا يمكننا الاستناد إلى الاختصاص كمحدد لما هو براديغم؛ إذ ليس للبراديغم بعدا تعريفياً أوحد، بل "في كل متحد علمي يوجد ممارسون لاختصاص علمي ما. وهم قد اجتازوا تربية تعليمية مماثلة وقبولا مهنياً... وخلال العملية تشربوا الأدب التقني ذاته وحصّلوا الدروس ذاتها منه. والعادة، أن حدود ذلك الأدب الإعتيادي تعيّن حدود المادة العلمية، وأن كل متحد عملي له مادته

العلمية الخاصة به." (كُون، 2012: 293) المتحد العلمي حسب كُون ليس سوى جماعة اجتماعية لها أهدافها المشتركة، وتشعر بالمسؤولية إزاء تدريب السلف للخَلَف، وتأخذ قراراتها بإجماع نسبي، وفيها خلافات جدية كما لأي جماعة اجتماعية أخرى.

ولكي يتم الإنتماء إلى متحد علمي ما، على المرء أن يكون مُلمّاً بمجموعة من التقنيات من قبيل "أن يكون قد أنجز موضوعاً على درجة علمية عالية، وأن يكون عضواً في جمعيات مهنية، ومطلعاً على المجلات العلمية... ولا بد [له] أن يستعين بحضور المؤتمرات الخاصة، وبما وزّع من مسودات مخطوطات أو نسخ الطباعة الأصلية السابقة للنشر..." (كُون، 2012: 294) تلك المجموعة الاجتماعية هي المسؤول الأول عن الانتاج العلمي؛ وما يشترك به أعضاء هذه المجموعات يسميه كُون براديغماً.

تلك البراديغمات هي الكامنة وراء اكتمال المتحد العلمي بانتقاله من مرحلة الآراء والمدارس المتنافسة إلى مرحلة الإنضواء تحت رؤية موحدة ومنهج متفق عليه. غير أننا لا نستطيع اعتبار مرحلة ما قبل المتحد العلمي على أنها مرحلة ما قبل باراديغمية. (دوبوا، 2008: 151) والبراديغم هو ما يعيّن الحدود التي يجب أن تتم ضمنها الممارسة العلمية، إلا أن كُون يحيلنا دوما إلى المتحد العلمي بصفته جماعة اجتماعية ممارسة للبراديغم من أجل تحديد التغيّر أو الإنتقال من مرحلة براديغيمة إلى أخرى. (Marcum, 2015: 86) يُشير كُون في هذا المضمار إلى أربعة من العناصر الناظمة للممارسة العلمية، أو لنقل، أربعة قواعد للممارسة صلب البراديغم. الأولى تتمثل في القوانين العلمية والنظريات، فيما الثانية، وهي على مستوى أدنى من سابقتها فتُترجم إلى حشد من

الالتزامات بأنماط معينة من الوسائل أو الأجهزة أو حتى طرق استخداماتها؛ وهذه يسميها ميشيل دوبوا بالمقتضيات الأداتية. وهناك ثالثاً، الالتزامات الميتافيزيقية، ثم أخيراً مقتضيات الفهم التي لا يصبح المرء دونها عالما. (دوبوا، 2008: 152؛ هفّ، 1997: 44).

واحدة من الاشكاليات التي تواجه دارسي التراث الكُوني تتمثل فيما ذهبت إليه مارغريت ماسترمان من أنه تجري عملية تلقي لمفهوم البراديغم دونما إجراء فحص لما هو المقصود به، وكأنه نظرية مسلّم بها. وهي بدورها تقوم بإحصاء واحد وعشرين تعريفا للبراديغم استخدمها توماس كُون في كتابه بنية الثورات العلمية. (Lakatos & Musgrave, 1970 :61) إلا أن مقاربتها تلك تبسيطية بشكل مفرط؛ إذ لا يمكننا القيام بمسح لغوي لتعاريف البراديغم عند كُون من غير الالتفات إلى ما يسميه ادغار موران (2012: 321) بسمات البراديغم.[12]

منذ صدور كتابه عام 1962 وكُون يبذل جهداً في متابعة الانتقادات التي تتالت على طرحه. وكانت قد تبلورت لديه رؤية جدية عن النقد الموجه للكتاب حتى عام 1969 حين أصدر الطبعة الثانية مذيلا إياها بحاشية يرد فيها على الانتقادات؛ موضحا الخلط المفاهيمي الذي اعترى تلك النقاشات النقدية. لعل أهم ما يقوم به كُون في الحاشية هو

---

[12] . يعقب كُون على نقد ماسترمان ذاك بقوله: "أعتقد الآن أن معظم تلك الفروقات مردها إلى تناقضات تتعلق بالأسلوب (مثل القول بأن قوانين نيوتن هي أحياناً براديغم، وأحياناً أخرى ذات علاقة ببراديغم)، ويمكن إزالتها بسهولة نسبية. ولكن يبقى بعد ذلك استعمالان للمصطلح مختلفان اختلافاً كبيراً ويقتضى فصلهما. الاستعمال العام موضوع هذه الفقرة، أما الاستعمال الآخر فسنظر فيه في الفقرة التالية." (كُون، 2012: 299) سوف نعرج على الاستعمال الثاني فيما بعد في هذا القسم.

تعريجه على مفهوم البراديغم، وهو يفعل ذلك بإعترافه وجود تعريفين متمايزين يجب الفصل بينهما؛ الأول يحيل على معنى سوسيولوجي، والثاني على معنى المثال أو حلّال الأحاجي الذي بإمكانه أن يصير قواعد عامة للعلم العادي. "ومع أن كُون يعتقد بأن هذا المعنى الثاني لمصطلح [براديغم] أعمق من الناحية الفلسفية" يرى هفّ "بأن العكس هو الصحيح." (هفّ، 1997: 45)

حاول كُون أن يبدد الالتباس الذي أحاط بمفهوم البراديغم عن طريق طرحه مفهوم المصفوفة ذات الإطار النظامي[13] فهو يقول: "هي ذات اطار نظامي لأنها تشير إلى حيازة الممارسين المشتركة على نظام خاص، وهي مصفوفة لأنها تتألف من عناصر منظمة من أنواع عدة، وكل واحدة منها يتطلب مزيداً من التحديد." (كُون، 2008: 300) وهذه التسمية يؤكد كُون على كونها مظلة نرى من تحتها الالتزامات التي يشترك فيها أعضاء المتحدات العلمية؛ وهي: 1/ التعميمات الرمزية. 2/ الأجزاء الميتافيزيقية للبراديغمات. 3/ القيم. 4/ البراديغم بما هو نموذج أو مثال لحل مشكلة أو أحجية. (كُون، 2008: 300- 307)

إذا ما حاولنا إعطاء تعريف مبسط للبراديغم فسيكون على الشكل الآتي: "مجموع القواعد التي تعترف بها الجماعة العلمية وتستبطنها كمعايير وقواعد عامة في لحظة معينة من تاريخها وذلك بغية تحديد الوقائع التي تعتقد بصلاحيتها للدراسة، وأشكلتها بالتالي. وفي

---

[13]. Matrix Disciplinary: وقد تمت ترجمتها بعدة ترجمات منها الشبكة العلمية كما وردت في ترجمة محمد عصفور لكتاب توبي هفّ (1997)، وتُرجمت إلى قالب مبحثي على يد شوقي جلال في ترجمته لبنية الثورات العلمية، وكان سعود المولى قد ترجمها إلى المصفوفة المعرفية في ترجمته لكتاب ميشيل دوبوا (2008: 150).

العلوم الاجتماعية يكون البراديغم مقابلا لما يسمى شبكة القراءة التي تسمح بتفسير المعطيات عبر استعمال أدوات نظرية محددة." (دوبوا، 2008: 461).

إلا أن إدغار موران يعطي تعريفاً آخر للبراديغم محاولاً الكشف عن طبيعته؛ فهو يقترح أن "البراديغم يتضمن بالنسبة إلى جميع الخطابات التي تتم في مملكته المفاهيم الأساسية أو المقولات الكبرى للتعقل، كما يتضمن نوع العلاقات المنطقية في التجاذب/ أو التنافر (من وصل أو فصل أو انخراط أو غيرها) بين هذه المفاهيم أو المقولات." (موران، 2012: 316) فللبراديغم حسب موران طبيعة مزدوجة؛ فمن ناحية هو ذو طبيعة دلالية بحث يحدد البراديغم المعنى. ومن ناحية ثانية هو ذو طبيعة منطقية تحدد العمليات المنطقية الكُبرى بما هي اصطفاء/ أو إهمال الأفكار والمفاهيم. ومن ناحية ثالثة، فالبراديغم ذو طبيعة منطقية- ايديولوجية بما هي المبدأ الأول الناظم للشروط التي تتم فيها عمليات الجمع والالغاء والإنتقاء. (موران، 2012: 316- 317)

6.1 لماذا الإهتمام السوسيولوجي بـــ كُون؟

عادة ما تحاول السوسيولوجيا التلميح أو التصريح، حسب الموقف، إلى أن جميع الظواهر هي بالأساس ظواهر اجتماعية. لكن المفارقة هذه المرة، وبشأن العلم كظاهرة، صادمة؛ إذ أن كُون متحدّر من الفيزياء النظرية وهو من أوائل الذين سحبوا مقولة الظواهر تلك إلى العلم ليصير ظاهرة اجتماعية أو نشاطاً اجتماعياً يتطلب بعداً سوسيولوجيا لفحصه والنظر في آليات اشتغاله.

يشير دوبوا، ضمن محاولته تفسير النجاح السوسيولوجي لنظرية كُون، إلى ثلاثة تفسيرات؛ يعود التفسير الأول إلى نهج كُون في كتابه بنية الثورات العلمية. وهو نهج قائم على علاقات الألفة مع أنهج علماء الاجتماع؛ أي أنه يتجنب التقويمات الاثنومركزية. والتفسير الثاني يكمن في المفهوم المفتاحي لكُون والمتمثل في البراديغم. وهنا يشير دوبوا إلى "إن التبني الحماسي من قبل عدد كبير من علماء الاجتماع الأوروبيين لمفاهيم كُون مثل البراديغم والعلم العادي، يعود إلى رغبتهم المعلنة في التحرر من التصور النيو- وضعي للعلم والذي كانوا ينسبونه حينها إلى الممثلين الرئيسيين للتراث المرتوني." (دوبوا، 2008، 171) هنا يتفق ماركَم مع دوبوا إذ يرى أن كُون كان قد شكّل أداة مهمة للتحرر من التراث الميرتوني بتركيزه على العوامل الاجتماعية الخارجية للمارسة العلمية، كما ويشير إلى تلقف علماء الاجتماع الذين كانوا محمومين برغبة زعزعة المكانة ذات الأفضلية التي تتمتع بها العلوم الطبيعية في المجتمع كما هو الحال مع البرنامج القوي عند باري بارنز. (Macrum, 2015: 215) أما التفسير الثالث فهو نابع من السوسيولوجين أنفسهم كجماعة تفكر في علمويتها ذاتها وإثباتها. (دوبوا، 2008: 169- 171)

يساعدنا مفهوم البراديغم في إعادة موضعة وتحقيب الدراسات الفلكلورية ضمن سياق تاريخي اجتماعي. فبدلا من الاكتفاء فقط على العوامل الداخلية لحركة الدراسات الفلكلورية وتطورها[14]؛ يُمكننا إعادة قراءة تلك الحركة في ضوء العوامل الخارجية ذات التأثير على مسار الدراسات الفلكلورية الفلسطينية.

---

[14]. كما يقوم بذلك عدد من الكُتّاب في مجلة التراث والمجتمع، وكما يفعل ذلك ببراعة الأستاذ شريف كناعنة كما سيأتي معنــا في الفصل الأخير.

الفصل الثانـي:

البراديغم التوراتي من القرن التاسع عشر حتى عام 1948

يقوم الخطاب التوراتي على عملية تجريد الفلسطينيين من ماضيهم، وينطلق أساسا من فكرة مفادها أن الاحساس بالماضي مهم وضروري ووثيق الصلة بالهوية السياسية والاجتماعية للحاضر. سوف يتتبع هذا القسم أهم المنطلقات الفكرية للكتابات التوراتية عن فلسطين مستندين لأهم كاتبين، في اعتقادنا، وهما كيث وايتلام وتوماس تومبسون. ولأن دراسات العهد القديم، أو الدراسات التوراتية، كانت قد بلغت ذروتها في أواخر القرن الثامن عشر وبدايات القرت العشرين، فإن القسم الثاني من هذا الفصل سوف يناقش ما اذا كان توفيق كنعان يكتب عن الفلكلور ضمن براديغم هذه الدراسات أم لا.

1.2: الكتابات التوراتية عن فلسطين

كانت ذروة الإحتكاك بأوروبا في منتصف وأواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، ولم يكن الإشتغال الفكري حينها متأطرا خارج حقلي التاريخ والأدب عموما. كان الجو الفكري الثقافي آنذاك قد حركته أقلام المستشرقين والرّحالة الذين توافدوا على بلاد المشرق العربي. ساعدت الأوضاع السياسية والاقتصادية الضعيفة للدولة العثمانية في بلورة مناخ تلك الحالة حيث دخلت الدولة العثمانية مرحلة إقرار التنظيمات الادارية مما حدا بها إلى الاستعانة بأوروبا؛ ألمانيا على وجه الخصوص. "فالتنظيمات العثمانية، نتجت

إلى حد كبير، عن اندماج مدن شرق المتوسط في الشبكات التجارية لجنوب أوروبا، وتحول المدن الساحلية إلى مراكز حضرية مهيمنة في المنطقة ككل... وقد لعبت مدن الموانيء تلك دور الوصلة بين المدن والأرياف الداخلية لبلاد الشام والعالم الخارجي، وهي عملية حولت النسيج الاجتماعي لهذه المدن بطريقة جذرية." (تماري، 2005: 16، 20).

إلا أن الطابع التعليمي المحافظ لثقافة المدن الداخلية في تلك الفترة من ناحية، وعدم احتكاكه بالجامعات الأوروبية من ناحية أخرى، جعل اهتمامه الفكري مقصورا على القضايا الدينية واللغة العربية والتاريخ إلى حد ما؛ ولم يكن لديه الإهتمام بالفكر الاجتماعي والأبحاث الاجتماعية والانثروبولوجية. ومع فترة تعمق الاحتكاك بالغرب، برزت فئة تعلمت في الغرب أو تعلمت في المدارس التبشيرية التي أنشأتها الدول الغربية المختلفة وبدأت تطلع على هذا الإنتاج وتحاول أن تباشر بدراسات بناء على ما تعلمته في هذه الجامعات أو من باحثين غربيين. بالإضافة إلى أن الباحثين الأوربيين كانوا يأتون إلى فلسطين للقيام بالأبحاث الآثارية والأنثروبولوجية وغيرها ويحتكوا بالمثقفين؛ وهؤلاء يكتسبوا منهم على مستويين؛ يكتسبوا الاهتمامات، ويكتسبوا المناهج البحثية. (حمودة، مقابلة غير منشورة، 2016)

يشتغل البراديغم، حسب كُون، كدليل ارشادي؛ إلا أنه من الصعب وعلى وجه الدقة تحديده وحصره في مجموعة من القواعد والنظريات المحددة سلفا. ما يمتاز به البراديغم تباعا هو انبنائه على رؤية أو رؤى مركزية تشتمل فيما تشتمل عليه على القوانين والنظريات

والمناهج التي تتسيد النظرة التحليلية والتفسيرية لمجتمع من العلماء. وتمتاز طبيعة البراديغم بقدرته على تحديد الموضوعات التي يجب على العلماء الاشتغال عليها، وتلك التي يجب استثناؤها. ولأنه ليس مجموعة ثابتة من القوانين والفرضيات والرؤى؛ فإنه يتناسخ في أعمال الكثيرين عن طريق الاكتساب.

عادة ما يتم موضعة الدراسات التوراتية كحقل معرفي ضمن خطاب الاستشراق الذي هو "أسلوب من الفكر قائم على تمييز وجودي <انطولوجي> ومعرفي <ابستمولوجي> بين الشرق والغرب؛ فكل من يقوم بتدريس الشرق أو الكتابة عنه، أو بحثه- ويسري ذلك سواء أكان المرء مختصا بعلم الإنسان أو بعلم الاجتماع أو مؤرخا أو كفقيه لغة- في جوانبه المحددة والعامة على حد سواء، هو مستشرق." (سعيد، 1995: 38) وعلى نحو تقريبي، يحدد سعيد نقطة انطلاق الخطاب الاستشراقي في مرحلة أواخر القرن الثامن عشر.

ليس الاستشراق، في نظر سعيد، في تعامله مع الشرق سوى مؤسسة تقوم بإصدار تقريرات حوله، وإجازة الآراء فيه وإقرارها، وبوصفه، وتدريسه، والإقامة فيه، وحكمه. إنه، باختصار صنعة. لم يكن الشرق في الخطاب الاستشراقي سوى عالما نصيا على نطاق واسع، وتم إنتاجه عبر الكتب والمخطوطات؛ فحين كان المستشرق يتنقل في بلد أختص به، كان يتنقل وفي ذهنه أحكام مجردة عن الحضارة التي يدرسها لا تقبل الاهتزاز. ومن النادر أن اهتم المستشرقون بأي شيء لا يبرهن على مصداقية ومشروعية

هذه "الحقائق البالية"، وتطبيقها من دون نجاح يذكر على سكان البلد غير المفهومين، ومن هنا كان الانقضاض والحط من قدرهم ثابتا من ثوابت الاستشراق." (الأسعد، 2010: 8)

إذا كان الخطاب الاستشراقي طريقة في تدّبر وإنتاج الشرق من أجل السيطرة عليه واستملاكه؛ فإن عمل حقل الدراسات التوراتية على إعادة بناء التاريخ –الماضي أو الحاضر سواء أكان شفاهيا أو مكتوبا– هو سياسي بالدرجة الأولى من أجل تأكيد الهوية الشخصية أو الإجتماعية أو إنكارها. (وايتلام، 1999: 41)

ليس براديغم الدراسات التوراتية سوى شبكة متداخلة وقوية من الأفكار والتوكيدات التي يعتقد ممارسوها أنها نتاج الدراسات العلمية الموضوعية، بينما في الحقيقة ما هي إلا ممارسة للقوة. ولهذا الخطاب ارتباط وثيق الصلة بحركة القوميات التي انطلقت في القرن الثامن عشر، وصارت بفضل انتصارها على غيرها من الحركات آنذاك القوة السياسية المهيمنة في القرنين التاليين. "فالدولة القومية، وما تنتجه من رجال دولة عظماء، وموظفي دوائر حكومية، وحفظها لسجلات الدولة، وأنظمتها التعليمية، قد ألقت ظلالها على الدراسات التوراتية الحديثة منذ بدايتها. والعكس كان قائما؛ فالبحث عن جذور الدولة القومية وتعزيز قوتها كان ذات أهمية كبيرة، وأتى ذلك من خلال أعمال آلت وأولبريت ونوت وبرايت وغيرهم.." (وايتلام، 1999: 54)

وبهذا، فإن تشكل البراديغم التوراتي، وبخاصة فيما يتعلق بطبيعة أبحاثه الخاصة بفلسطين في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، بحاجة إلى أن يفهم ضمن السياق السياسي والثقافي الأوسع لتلك الحقبة. ففي ثمانينيات القرن التاسع عشر وبسبب أطماع

الدول الاستعمارية الكبرى في الهيمنة على موارد ومقدرات الجنوب من ناحية، ومن ناحية ثانية الشعور المتنامي بأزمة داخلية تجتاح الأنظمة الاقتصادية الرأسمالية، كان تطلع المانيا إلى اقتسام المستعمرات مع القوى الأوروبية المنافسة لها. (محافظة، 1981: 12)

لقد انفتحت ألمانيا على الدولة العثمانية في تلك الفترة، وطالت العلاقة بينهما مجالات عدة بدءاً من التعاون العسكري إلى الثقافي مروراً بالمجالين السياسي والاقتصادي. ولقد تم تفسير هذا الاهتمام بأحد الأمور الثلاثة الآتية: إما أن ألمانيا كانت معنية بدولة عثمانية قوية قادرة على الصمود في وجه أطماع المنافسين الاستعماريين من بريطان وفرنسيين، أو أن طموح ألمانيا كان يتمحور حول جعل الدولة العثمانية محمية ألمانية، أو هو أمر مرتبط أساسا بتطلع ألمانيا نحو الهيمنة على البحار في سياق تنافسها مع بريطانيا. (محافظة، 1981: 15)

هكذا شكّلت تلك الظروف أرضية تبلور عليها براديغم الدراسات التوراتية، وسوف نتناول هنا تشكلات البراديغم بشقه الألماني[15] وذلك لكبير الأثر الذي تركه على المنطقة ثقافيا وفكريا. كان الاهتمام بالشرق العربي قد ابتدأ مع الرحالة في أواخر القرن الثامن عشر؛

---

[15]. لا نذهب هنا مع سعيد في أن للاستشراق الألماني خصوصية. ولعل الدافع وراء سعيد لتأسيس ذلك التمايز وقع في شقه الأول؛ من كونه يؤطر للاستشراق ضمن العلاقة الجدلية بين المعرفة والقوة في سياقها الإمبريالي. بذلك ولافتقار ألمانيا لمستعمرات مثل ما كان لريطانيا وفرنسا؛ بقي تصور سعيد للاستشراق الألماني بوصفه استشراقا نصيا. وفي شقه الثاني لا يظهر سعيد كباحث مختص أو متعمق بالنتاجات الألمانية الاستشراقية وتاريخها رغم أنه ينزع في أكثر من موضع إلى استحضار غوته وماركس كمثالين صارخين يدعم بهما محاججته الرئيسية. تبدو لنا عملية الاستشراق الألماني في منطقة مغايرة عملية مربكة؛ فإذا ما نظرنا بعين فاحصة أكثر دقة لوجدنا بعضا من الآثار الاستعمارية الألمانية، خصوصا بما يتعلق باليهود وعملية نقلهم إلى فلسطين، إذ رافق عملية النقل تلك عملية ترحيل للفكر الألماني الاستشراقي الى فلسطين: أي نقل الخطاب من مستوى نصي الى آخر مادي– فعلي في المواجهة مع الشرق. ففي الأعوام العشرين الممتدة من 1920–1940 قام مستشرقون يهود ألمان، من أمثال غويتين وماير وبلسنر، بعمل هجرة فكرية وفعلية إلى فلسطين. فضلا عن دورهم في تأسيس جمعية الدراسات الشرقية التابعة للجامعة العبرية في القدس عام 1926.

وكانت الموضوعات التي عولجت في كتابات هؤلاء الرحالة محض تاريخية في بداياتها، إلا أنها كانت مدفوعة بالنظرة اللاهوتية للتاريخ والجغرافيا. فقد قام جون مارتن اوغست شولتس، وكان استاذا في كلية اللاهوت الكاثوليكية في جامعة بون، بتأليف كتاب عن زيارته لمصر وفلسطين وسوريا ما بين عامي 1820 -1821. وقام الضابط بروكيش فون اوستن بتأليف كتاب ونشره عام 1831 تحت عنوان "رحلة في الأرض المقدسة 1829" وكتب يوهان هيلبر مؤلفا عن رحلته لفلسطين سمّاه "الحج إلى الأرض المقدسة عام 1851-1852" وفي عام 1855 نشر أونيزورغه كتابه "الحج إلى صهيون". وقبلها بعام نشر الرحالة ليبرتوت كتابا في مجلدين عن رحلته إلى القدس عام 1851 ونشره تحت عنوان "رحلة إلى الشرق والقدس والأرض المقدسة." ونشر لورنسين في عام 1859 كتابه "القدس: وصف لرحلتي إلى الأرض المقدسة عام 1858" كما نشر شيلجل مؤلفه "رحلة إلى الأرض المقدسة." وفي عام 1867 نشر بيتر شيج كتابه "مذكرات رحلة حاج إلى الأرض المقدسة." وفي عام 1823 نشر روزن ميلر كتابه "دليل الآثار التوراتية". لم يقتصر الأمر على الدراسات اللاهوتية أو التاريخ منظورا إليه من الكتاب المقدس؛ بل شملت أيضا دراسات المجتمعات في المشرق العربي؛ فمثلا صدر كتاب جون كارنه "الحياة والعادات في الشرق." في مجلدين عام 1826.

في أواسط القرن التاسع عشر، نشر الباحث الأمريكي ادوارد روبنسون، وهو استاذ اللاهوت الأمريكي، وبالتعاون مع القس الألماني إلي سميث كتابا في ثلاثة مجلدات تحت عنوان "الأبحاث التوراتية في فلسطين وجبل سيناء والبتراء العربية عام 1838." وفيه

فندوا كافة كتابات الرحالة الذين مسحوا البلاد بمنتجاتهم. وكان النقد قد بُني على ركيزتين؛ الأولى أن الرحالة ساروا على آثار الرهبان الذين بدورهم كانوا أدلاء للرحالة، ومن هذا أتت ملاحظاتهم عن البلاد متماثلة ووصفهم متشابه. أما الثانية في جهل الرحالة باللغة العربية مما جعلهم عاجزين عن إدراك حقيقة حياة العرب إدراكا غير مشوه. (محافظة، 1981: 21-26)

لقد ساهم إصدار المجلات المختصة بهذا الشأن في بلورة براديغم ناظم عن الكتابات التوراتية؛ فقد تم إصدار مجلة أخبار الشرق عام 1837، ومجلة جمعية المستشرقين الألمان عام 1847. وكانت الجمعية تلك قد تأسست على غرار جمعية صندوق استكشاف فلسطين البريطانية، وكان اهتمام الباحثين التابعين لها التنقيب عن آثار فلسطين وشرق الأردن.[16] (محافظة، 1981: 27-28)

ظل طابع الدراسات التوراتية حتى منتصف القرن التاسع عشر نصيا؛ أي أنه كان بمثابة اسقاطات توراتية على شرق متخيل يمثل في أحسن حالاته إنعاكسا لعهد التوراة الأول. ومع نهايات القرن التاسع عشر كان قد تبلور اتجاه علمي يرى في أن التوراة كتاب تاريخ وليس كتابا مقدسا، ويوجد به أخطاء. وبعدها، نشأت مدرسة فرانكفورت في نقد هذا

[16]. إذا ما أردنا القيام بترسيمة لهوية الحقل المعرفي الاستشراقي الذي ساد في فلسطين في تلك الفترة، فإنه يجدر بنا النظر الى مجتمع الجمعيات التي تم تأسيسها على يد مستشرقين ألمان، وشبكة العلاقات التي حكمت ذلك المجتمع. فإذا ما أخذنا جمعية فلسطين الاستشراقية كمثال؛ فإننا نرى أنها وضعت لنفسها مهمة البحث والتنقيب عن الشرق القديم في فلسطين وما حولها. ومن ضمن تشكيلاتها الاجتماعية وعلاقات القوة التي حكمتها لم تضم الجمعية باحثين إثنوغرافيين وآركيولوجيين يهود وألمان فحسب، بل كم وضباطا برتب عالية ودبلوماسيين من الجيش البريطاني. فضلا عن أنها كانت تحت تصرف حاكم القدس في حينه الكولنييل روبرت ستورس والمارشال اللنبي وهربرت صموئيل. قد تفيد مثل هذه الرؤية التحليلة في إرفاد تعارضنا مع سعيد بشأن العلاقة بين القوة والمعرفة بخصوصيتها في الحالة الألمانية، إذ لا يبدو لنا أن الانتاج المعرفي كان بريئا من التورط في المشروع الاستعماري الصهيوني.

التراث ودراسته دراسة علمية وليس على أنه كتاب مقدس. أتت ردة الفعل على كل ذلك في الاستثمار في حقل الاركيولوجيا من أجل إثبات الزعم التوراتي؛ فالآثار شواهد على المقولات التوراتية.

يرى توماس تومبسون أن النقلة في حقل الدراسات التوراتية أتت بعد أبحاث ولهاوسن التاريخية عن أسفار موسى الخمسة في محاولته التأسيس لتاريخ اسرائيل القديمة. وقد أخذ التحول شكل الانتقال من الدراسة اللاهوتية نحو الدراسة التاريخية العلمانية، وهي أساسا بأثر من عصر التنوير، وكانت بدايات تبلورها في أواسط وأواخر القرن التاسع عشر في اوروبا. (Thompson, 1992:3)

لقد قام ولهاوسن على مراجعة ومسح جميع الأدبيات التاريخية النقدية ذات العلاقة بأصول التوراة، أو بالأخص أسفار موسى الخمسة، وأطلق على دراسته تلك اسم "الفرضية التوثيقية" وهي القائلة بأن أساس التوراة يعود في تشكيلها إلى أربع وثائق مستقلة عن بعضها البعض، ويعود تاريخ كتابتها إلى الفترة الممتدة من عصر المملكة الموحدة إلى عصر ما بعد الخروج. (Thompson, 1992: 1- 13)

لقد سادت تلك الفرضية ردحا من الزمن؛ وكانت تتكأ على منهجية تدمج ما بين التحليل النصي للتوراة والسياقات التاريخية لها؛ "فخطاب الدراسات التوراتية يلقي بعباءته على العوامل الثقافية والسياسية التي تشكلها وذلك بواسطة فصل عملية إنتاج المعرفة عن السياق الذي نشأت فيه تلك العوامل." (وايتلام، 1999: 63) ما كان يهدف إليه ولهاوسن هو نزع اللاتاريخية عن النص التوراتي وإعادته للتاريخ. وكنتيجة لذلك حصلت فجوة بين

الدراسات اللاهوتية التي احتفظت بالمقولة التقليدية في مقابل الدراسات الاكاديمية في أروقة الجامعات الاوربية التي تبنت الفرضية التوثيقية.

يقوم زعم البراديغم التوراتي على مقولة تأسيسة ترى في قصص وروايات وأساطير التوراة واقعا حقيقيا ملموسا، ولأجل إثبات ذلك الزعم حصلت إنزياحة في البراديغم استدخلت بفعلها علم الآثار أو الأريكيولوجيا ضمن منهجياتها من أجل التنقيب عن الإله. (حمودة، مقابلة غير منشورة) فكان البحاثّة التوراتيين يحملون المعول في يد والتوراة في اليد الأخرى.

عادة ما يحيل براديغم الكتابات التوراتية نشوء اسرائيل إلى الفترة المتأخرة من العصر البرونزي حتى العصر الحديدي؛ أي فترة مملكتي سليمان وداوود. إلا أن السجال الدائر داخل تلك الدراسات يتبدى وكأنه سجال حول ثلاثة فرضيات أساسية، يجملها وايتلام بناء على فرضياتها المنهجية، وطريقة استخدامها للمعلومات، واستنتاجاتها العامة. يقول وايتلام في هذا الصدد "تبدو الفرضيات التي جاءت بها الدراسات التوراتية الألمانية والامريكية في ظاهرها كأنها مناقشات حول طبيعة نشوء اسرائيل وجذورها التاريخية، إلا أن هذا ليس نقاشا بين الادعاءات المتنافسة حول التاريخ الماضي كما نفهمه، ولكنه بالأحرى نقاش حول الهوية التي تمكن اسرائيل من المطالبة بهذا الماضي. إن الطرق المختلفة لاختلاق اسرائيل التي تقدمها تلك الفرضيات أو النماذج الثلاث، جميعها تطالب بالزمان والمكان الفلسطينيين: إنه دائما تاريخ اسرائيل، أيا كان فهمنا وإدراكنا لإسرائيل

هذه، ومجمل القول إنه لا يوجد صراع حقيقي من داخل خطاب الدراسات التوراتية لأن "فلسطين" و"الفلسطينيين" لم يعترف لهم بأي حق في هذا الماضي." (1999: 131)

قام البراديغم التوراتي على التركيز على تلك الفترة على أنها أهم فترة في تاريخ اسرائيل وقام بإهمال الفترات التي قبلها وتلك التي بعدها. هنا تتقعد رؤية وايتلام القائلة بإخراس التاريخ الفلسطيني وإبراز تاريخ آخر قائم أساسا على صناعة الاسطورة. في ظل هذه الصناعة تبلورت الفرضيات الثلاثة التي أشار إليها وايتلام في كتابه (1999: 133-197) وأهمها في هذا السياق تلك المرتهنة بمناهج البحث الألمانية وبالأخص ألبرخت آلت ونوت وويبرت.

يدور جوهر هذه الفرضية حول أن السكان المحليين في فلسطين لم يكونوا قادرين على ابتكار نظم سياسية، وهذه النظم السياسية جاءت من الخارج؛ والخارج المقصود به هنا هو دخول، أو بالأحرى، تسلل الاسرائيليين السلمي إلى فلسطين الأمر الذي حقق الهدف النهائي المتمثل بتأسيس دولة المدينة تحت حكم الملك سليمان وداوود. "يفترض نوث أيضا أن من الطبيعي أن يكون تراث العهد القديم مصيبا دون أدنى شك في اعتبار أن القبائل لم تكن أصلية في فلسطين بل دخلتها واتخذت لها موطيء قدم في تلك البراري والسهول المقفرة في وقت محدد من الزمن." (وايتلام، 1999: 138) وهذا ما حدا بالفلستيين، على سبيل المثال أن يفشلوا في إقامة نظام سياسي جديد بسبب تلوثهم بالاحتكاك المباشر بالشعوب المحلية.

هنا يلاحظ أمران؛ الأول ما أشار إليه وايتلام من أن تلك الفرضية قد صيغت في عشرينيات القرن العشرن خلال إحدى أهم الفترات الحاسمة في التاريخ الفلسطيني المعاصر، وهي فترة ازدياد الهجرة الصهيونية إلى فلسطين؛ أي أن البحث المعرفي لم يكن بريئا بل متورطا بمشروع سياسي. (1999: 136) أما الثاني فيتعلق منهجيا بمصادرة تاريخ اجتماعي هائل للمنطقة منذ نشوء مملكة سليمان وداوود إلى لحظة تلك الأبحاث، وهي مصادرة تحيل إلى بعد واحد مكّن التوراتيين من النظر للفلاح الفلسطيني كانعكاس للتوراة في إشارة انثروبولوجية على صدقية مزاعم البراديغم، تماما كما فعلوا مع الاركيولوجيا من قبل.

2.2 : توفيق كنعان والفلكلور

سادت في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين ظاهرة جامعي القطع الفلكلورية. ففي دراسة له عن المجموعات الفلكلورية تلك، يرصد توبياس موريك[17] جامعي القطع أولئك الذين كان الشرق الأوسط ميدان بحوثهم، ومن بين تلك المجموعات يحلل الباحث خمس مجموعات تنتمي لكل من توفيق كنعان وليديا أينسلر وغوستاف دالمان ولورد هنري ويلكم وويلفرد فرانسيس ساوثال. ويعلل الباحث اختياره لهذه المجموعات بالذات بسبب خلفياتهم البروتستانتية واهتماماتهم بالطب الحديث وتوثيقهم

---

[17]. ضمن رسالة دكتوراة له في جامعة ألمانية، كان الباحث قد حصل على ملخص لها عن طريق متحف جامعة بيرزيت.

لملاحظاتهم الاثنوغرافية. سوف نتناول في هذا القسم توفيق كنعان بالتحليل وفقا لبراديغم الكتابات التوراتية آخذين بالاعتبار عدة محاور.

تنشئة كنعان: البيئة الإجتماعية والفكرية

تنحدر عائلة كنعان من أصول لبنانية قطنت بيروت. وكانت الحرب الأهلية اللبنانية سنة 1860 قد أجبرت العائلة على النزوح إلى فلسطين ليستقر بها المقام في يافا. ولجد كنعان ثلاثة أبناء ذكور وبنتين. منهم بشارة والد كنعان. نشأ توفيق في أسرة بروتستانتية الطابع؛ فقد أخذ التبشير البروتستانتي بالتنامي في فلسطين ما بين عامي 1807 و1890 على يد الأب شبتلر إذ قام بإيفاد أربعة رهبان على دفعتين لتزويد الأسقفية في القدس بالمختصين بالحرف اليدوية. وفي عام 1852 قام شبتلر بإرسال المعلم يوهان لودفيغ شنلّر إلى القدس برفقة زوجته وستة من الرهبان. وفي حمأة الحرب الأهلية، زار شنلّر لبنان، حينها مديرا لمركز الأخوة الشبتلرية في القدس، وعاد ومعه تسعة أطفال كانوا بداية ما سيعرف لاحقا باسم دار الأيتام السورية أو مدرسة شنلّر. أحد هؤلاء التسعة كان بشارة والد توفيق، الذي تدرب وتعلم على يدي يوهان شنلّر ليصبح فيما بعد أحد أساتذة المدرسة لعدة أعوام.

في العام 1878 قررت جمعية بيت المقدس تكليف بشارة كنعان الإشراف على الجماعة الانجيلية في بيت جالا. كانت هذه الجمعية قد تأسست في المانيا عام 1842 بهدف دعم المؤسسات البروتستانتية والجماعات الألمانية في الشرق الأدنى، ومن أجل ذلك قامت بفتح

فروع لها في مدن شتى؛ منها بيت لحم عام 1860. تعاقب على ادارة الفرع في بيت لحم ثلة من المبشرين كان منهم يوهان شنلّر وبعده بشارة كنعان. (الناشف، 2004، 70، 71؛ محافظة، 1981: 50- 60)

كانت كاترينا خير الله، زوجة بشارة، والأم المستقبلية لتوفيق قد تخرجت من دار الشماسات كايزرزفيرت في بيروت كممرضة لتعود إلى القدس للعمل في مستشفى الشماسات أو ما يعرف بالمستشفى الألماني حيث التقت ببشارة هناك. (الناشف، 2004، 71)

على خطى الوالدين؛ تخرج كنعان عام 1899 من مدرسة شنلّر ليلتحق بعدها بالكلية السورية الانجيلية؛ لاحقا الجامعة الأمريكية في بيروت. كان لوالديّ كنعان أثر كبير عليه؛ فيتحدث عن أبيه قائلا: "كنا نذهب مع أبي في أرجاء البلاد للتعرف على البلاد والناس، وهذا الاتصال المستمر مع الناس غذى فينا جميعا، وفيّ أنا بشكل خاص، الحب للناس والوطن واستمر معي حتى اليوم هذا الشعور بالانتماء بولاء لا يتزعزع." (الناشف، 2004، 71)

قبيل تخرجه بسنة، أي في عام 1904، تمّ تعيين كنعان طبيبا مساعدا في مستشفى الشماسات الألمانيات، وهو مستشفى بدء العمل على بنائه في القدس عام 1894 وكان المقدسيون يطلقون عليه اسم المستشفى المجيدي؛ لأن إدارة المستشفى كانت تتقاضى ريالا مجيديا عن كل مريض مهما طالت مدة إقامته فيه. (محافظة، 1999) كان كنعان يعمل تحت خبرة ومعرفة د. غروسندروف الذي كان طبيبا جراحا ومديرا للمستشفى آنذاك.

في عام 1906، تسلم كنعان إدارة المستشفى نيابة عن غروسندورف الذي غادر إلى ألمانيا في إجازة. وكانت إدارة المستشفى بالتشارك مع الطبيب أدولف أينسلر. كما أدار المستشفى الإنجليزي التابع للبعثة اليهودية الانجليزية (جمعية يهود لندن) والذي كان مخصصا لاستقبال المرضى اليهود حصرا، وكانت تقف وراءه جمعية تبشيرية بروسية-انجليزية. (الناشف، ؛ محافظة)

انتقل كنعان عام 1914 إلى ألمانيا لكي يتخصص في أمراض المناطق الحارة وعلم الجراثيم تحت اشراف د. مولينس. وهذا الأخير كان مشرفا على بعثة الملاريا إلى القدس عشية اندلاع الحرب العالمية الأولى، وكان كنعان رفيقه في البعثة. ثمّ إنّ كنعان درس مرض السل تحت اشراف الطبيب هانس موخ، وشارك في بعثة للأخير إلى فلسطين لدراسة مرض السل، ونشر ثلاث مساهمات في الدراسة. (الناشف) في نفس السنة، وأثناء تواجده في ألمانيا، تمكن كنعان من التعرف على دار فريدريكسن للنشر ليقوم بنشر كتابه الأول المعنون بـــ "المعتقدات الغيبية والطب الشعبي في أرض الكتاب المقدس." (الناشف، 2004)

يبدو أن كنعان كان قد تعرف على المشتغلين في حقل الفلكلور والدراسات التوراتية قد أتى بعيد عودته من لبنان وتخرجه من الجامعة، حيث تفصل أربعة أعوام بين سنة تخرجه وتاريخ مقاله الأول عام 1909 عن الزراعة في فلسطين، وهي الفترة التي، من ناحية، استوعب فيها كنعان ما وصلت إليه علوم الكتاب المقدس، ومن ناحية أخرى تعمقت

علاقاته الشخصية برموز هذه العلوم والدراسات من أمثال غوستاف دالمان وألبرخت آلت ومارتن نوث. (الناشف، 2004، 72)

يظهر جليا تأثر كنعان بدالمان حيث أن الأخير لم يكن فحسب توراتيا في كتاباته عن الفلسطينيين بل إنه وسع نطاق عمله ليشمل النباتات والينابيع والعيون، كما احتك بالسكان المحليين؛ لكن أبحاثه ظلت حبيسة الافتراضات التوراتية. (حمودة، مقابلة غير منشورة)

انعكس هذا على نتاجات كنعان الأولى في حقل الفلكلور حيث نشر عام 1909 مقالته المعنونة بـــ "الزراعة في فلسطين" ونشر في عام 1913 مقاله عن "التقويم عند الفلاحين الفلسطينيين." ولاحقا في عشرينيات القرن العشرين نشر مقالاته عن الينابيع والنباتات؛ "الينابيع المسكونة وجن المياه في فلسطين" عام 1920، و "طاسة الرجفة" عام 1923، و "تراث النباتات في المعتقدات الغيبية في فلسطين" عام 1928.

لم يكن كنعان أنثروبولوجيا بالمعنى الدقيق للكلمة؛ بل كان باحثا اثنوغرافيا اعتمد المنهج الوصفي، وكان مقلّا في تحليلاته السيوسيو أنثروبولوجية. وقد ساعده في ذلك كونه طبيبا لاقى قبول الناس واحترامهم مما مكنه من العمل على جمع مادة اثنوغرافية غنية. كان كنعان قد بدء العمل على جمع مجموعته في عام 1905 واستمر في ذلك العمل حتى عام 1947. (الناشف، 2004: 77)

لو لم يكن لكنعان تلك العلاقة الحميمية مع الناس لما تمكن من جمع المادة التي بلغت أكثر من 1400 قطعة. ولأنه ابن بيئة الكتابات التوراتية كما مرّ معنا فإنه تبنى فرضياتها وبدأ يعمل بناء على منهجها البحثي؛ فمثلا في معالجته موضوع الأولياء والمقامات، يموضع

كنعان هذه الظواهر في سياق الامتداد للديانات الكنعانية القديمة وما بعدها؛ أي أن الحاضر عبارة عن الماضي ولكن بصورة جديدة. بالطبع يتم هنا التغاضي عن فترة طويلة من الزمن شهدت تغير في الأديان في فلسطين، بل وتغيرت حتى المفاهيم الدينية فيما يتعلق بالأولياء والقديسين ومكانتهم. يناقش سميح حمودة في هذا السياق أن افتراضات كنعان المضمرة من الصعب قبولها خصوصا أن هذا الموضوع نال نصيبا وافرا في الاسلام حيث علاقة الأولياء بالإنسان والإله من حيث كونهم واسطة أو كونهم وسيلة يُستفاد من سموهم الروحي وقربهم من الله بعكس طرح كنعان عن كونهم وثنا تتم عبادتهم. يتم تغييب النقاش الثيولوجي في داخل الاسلام حول هذا الموضوع؛ هل الانسان إذا مات انتهى النفع به روحيا أو لا ينتهي، وهذا نقاش معروف بين المدرسة الصوفية والمدرسة السلفية. وهذا يختلف عن الاديان الوثنية القديمة التي كانت تعتقد أن الله تجسد في الوثن أو الشخص. ويموضع حمودة هذا الطرح عند كنعان في بعد أوسع يشتمل الخطاب الاستشراقي الذي حاول دائما ربط الحضارة الاسلامية بالحضارات السابقة والأديان السابقة؛ وهذا يلتقي مع الرؤية الاستشراقية التي اعتادت تحقير الشرق بما فيهم العرب حتى في مجال الفلسفة حيث فضل العرب فقط في كونهم حفظوا التراث اليوناني فقط لكنهم لم يضيفوا عليه ولم ينقدوه ولم يقدموا مناهج مغايرة له، أي بكلمات أخرى أن العرب كائنات سلبية غير فاعلة على المستوى الفكري والإبداعي، والشرقي في الصورة الاستشراقية كسول، متخلف وليس هو الانسان المتنور العقلاني العلمي. (حمودة، مقابلة غير منشورة)

تأسست عام 1920 مجلة جمعية فلسطين الشرقية، وكان كنعان قد اتخذها منصة رئيسية ينشر فيها مقالاته وأبحاثه. أتت نتاجات كنعان جميعها بالألمانية والإنجليزية وذلك بحكم تموضعه ضمن البراديغم الذي كانت لغته أساسا إحدى هاتين اللغتين. يتفق جميع المشتغلون في حقل دراسات الفلكلور على أن فضيلة كنعان تكمن في كونه حفظ التراث الشعبي في تلك الحقبة من الضياع، إلا أنّ هذا تحصيل حاصل ليس موضوع نقاشنا. المثير للنقاش هنا هو طريقة معالجة كنعان نفسه لتلك الحصيلة من التراث الشعبي. يبرز لدينا في هذا السياق أهم طرح قدمه الباحث سليم تماري والقائم أساسا على "أن الدافع الذي كان يشغل كنعان وأقرانه بالدرجة الأولى تمثل في خطر قوى الحداثة على تقويض أسس الثقافة الوطنية وجذورها في فلسطين، وتحديدا بيئة المجتمع الفلاحي." (2005: 68) يؤطر تماري هذا الطرح ضمن رؤية نظرية أطلق عليها اسم "الإثنوغرافيا الجذورية"؛ وهو تعبير يحمل نزعة أيديولوجية مناصرة للقومية المعاصرة. في حالة كنعان تكون الإثنوغرافيا الجذورية هي تجميع للمصادر التي تعزز شرعية التراث الثقافي الفلسطيني (وتحديدا الهوية الوطنية الفلسطينية التي أخذت تتسم بالخصوصية بمعزل، إلى حدّ بعيد، عن سوريا الطبيعية أو الإطار العربي الأشمل.)" (2005: 66) ما من شك في أن كنعان كان يشتغل ضمن حلقة الباحثين المتحدرين من الفكر الحداثي لتلك الحقبة؛ ومما يعزز هذه الفكرة تحدر كنعان نفسه من حقل العلوم الحديثة؛ فهو من جانب طبيب، ومن جانب آخر ممتهن للعمل الاثنوغرافي الذي هو أساسا من صلب العلوم الحديثة. هذا ما حدا بتوفيق والفلسطينيين العرب الذين كانوا ضمن فترته الزمنية؛ من أمثال خليل طوطح

وعمر صالح البرغوثي وأسطفان حنا أسطفان، أن يروا في الفلاح الفلسطيني، على حدّ تعبير تماري، "روح الأمة" ممن لم يتلوثوا بالغزو التكنولوجي والثقافة الغربية. (2005: 68)

لا يبدو كنعان، كما يدعي تماري، بأنه كان مدفوعا بحفظ التراث الشعبي من ضربات مطرقة الحداثة، وإن كان كنعان نفسه قد أشار لذلك في إحدى دراساته؛[18] إلا أن تحليلا متنبها لكتابات كنعان المقلّة أساسا للبعد التحليلي لصالح توصيف كثيف للمعتقدات والممارسات والحجب يمكننا من ملاحظة انطباعات ومواقف كنعان حيال مجموعة من الممارسات الشعبية التي كانت سائدة آنذاك. فمثلا، أثناء توصيفه العادات الشعبية المرتبطة بقدوم المولود ذكرا، وقدومه أنثى؛ يعلق كنعان قائلا: "هذه المعاملة غير العادلة وغير المتوازنة تعتبر من العادات الشرقية القديمة." (كنعان، 1998: 60) وفي نفس السياق يقول: "وتخبرنا بعض المعتقدات أن البنت تحاول أن لا تخرج إلى الحياة لأنها تعلم ما ينتظرها، أمور تدعو إلى الشفقة." (1998: 60) ثمّ يوصف ممارسة النساء إطعام ابنائهن الرّضع كل شيء يمكن تصوره كالخبز والكعك والحلويات والخيار والبندورة

---

[18] . يقول كنعان: "إن السمات البدائية في فلسطين تتعرض لتغيرات متسارعة للغاية، ما قد تدفع بهـا لتنـدثر فـي غياهـب النسيان. وبالتالي أصبح من الواجب على كل من هو معني بفلسطين والشرق الأدنى والآثار والكتاب المقدس ألا يضـيع الوقت في التنادي من أجل جمع كل المعلومات المتوفرة بأفضل وأشمل صورة ممكنة، فيما يتعلـق بـالفلكلور والعـادات والمعتقدات الخرافية في الأرض المقدسة." (تماري، ٢٠٠٥: ٧٦) توافق هذه الرؤية ما ذهب إليه وليم ألبريـت، الباحـث الآركيولوجي ومدير الجمعية الأمريكية للبحوث الشرقية في القدس في عشرينات وثلاثينات القرن العشرين وأحـد أبـرز داعمي كنعان والمشتغلين معه، حيث يرى أن دراسة الفلكلور "مسألة ملحة من أجل فهم عقل الفـلاح الفلسـطيني، مـن جوانب عديدة لا شك، وربطها بأسلافها الكنعانيين والإسرائيليين."

اعتقادا منهن أن الأبناء يرغبون في ذلك، بأنه غباء؛ فيقول: "أعتقد جديا أن هذا الغباء هو السبب الرئيسي لمعظم اضطرابات الأمعاء التي قد تؤدي إلى الموت." (1998: 67)

تظهر نزعة استشراقية عند كنعان عندما يُعرّج على عدم استحمام أطفال القرى؛ إذ أنهم "لا يغتسلون حتى بعد تلوثهم. فالبراز يُمسح بقطعة من القماش؛ وكذلك تزداد ثيابهم اتساخا ولا تتغير إلا على فترات طويلة." محيلا ذلك إلى أنه "ليس من قبيل الكسل أو الجهل أو عدم الاهتمام بالنظافة ولكن ذلك يتعلق أصلا بالمعتقدات القائلة أن عدم النظافة أفضل وقاية من العين الحاسدة ومن القرنية." (1998: 69) رغم أن كنعان نفسه يعطي إشارة لافتة في الفقرة التي تسبقها مباشرة عن الفروقات الطبقية التي يعيشها الأطفال؛ حيث أن أطفال القرية وفقراء المدينة "كل شيء يتمكنون من التقاطه يذهب إلى الفم، وهم يقضون يومهم في الساحة حفاة القدمين عراة الرأس.. أما الطبقة المتوسطة والغنية فأطفالها يعاملون في ظروف صحية أفضل." (1998: 69)

شاهد آخر من الشواهد المثيلة التي تعجّ بها كتابات كنعان، توصيفه العلاج بالكيّ الذي كان سائدا ضمن ممارسات التطبيب الشعبي في حينه بأنه "علاج بربري ينهك الطفل. ويبدو أنه من غير الممكن القضاء على هذه الممارسات البلهاء بالرغم من نصائح الأطباء والممرضات والمثقفين." (1998: 78)

لا يبدو لنا من تلك الشواهد ومثيلاتها في كتابات كنعان مما لم نذكره، أنه كان محموما بالدفاع عن الفلاحين وممارساتهم الفلكلورية ضد موجة الحداثة التي اتخذت وجهين: "هروب من القوقعة الاجتماعية، وهروب من الطقوس الدينية المرافقة لها." (تماري،

2005: 9) بقدر ما كان واقفا على منصتها ويضرب بسيفها عنق تلك الممارسات التي رأى فيها تخلفا وبدائية وجهلا. وليست رؤية كنعان للفلاح كوديعة لروح الأمة إلا انطلاقا من اشتغاله على الفلكلور من داخل براديغم الدراسات التوراتية، وهذا ما يفسر نداء كنعان "لكل من هو معني بفلسطين والشرق الأدنى والآثار والكتاب المقدس ألا يضيع الوقت في التنادي من أجل جمع كل المعلومات المتوفرة فيما يتعلق بالفلكلور الفلسطيني." إن استشعار كنعان بتهديد التغيرات الناتجة عن احتكاك الغرب بفلسطين لم يدفعه لمواجهة رياح التغيير؛ لأنه باعتقادنا كان معنيا بها بل بالأحرى دفعته نحو دقّ ناقوس الخطر للمشتغلين معه في البراديغم من كتّاب توراتيين لكي يسارعوا في لملمة ما يستطيعون لملمته من أدلة على مزاعمهم التوراتية.

لم تكن لغة كنعان بعيدة عن الإحالات التوراتية المباشرة. ففي توصيفه للمعتقدات المتعلقة بالينابيع المسكونة بالجن، يرى كنعان أن "الاعتقاد بأن الآبار والينابيع مسكونة ليس جديدا أو مرتبطا بالفلسطينيين. إنه القاعدة التي تقف عليها المعتقدات والخرافات القديمة. ويوجد في العهد القديم اشارات إلى هذه المعتقدات." (كنعان، 1998: 12-13) وتعقيبا له على فكرة ثنائية الأرواح التي تسكن الينابيع والعيون وهي الحر والعبد، والمتجلية في ثنائيات أخرى كالخير والشر وكالأبيض مقابل الأسود يقول كنعان: "وهذه فكرة قديمة في الديانات السامية ولا نستطيع أن نجد لها صورة أوضح مما يصوره الفلاح الفلسطيني." (1998: 14) وفي توصيفه للينابيع المحروسة بالحيونات يشير كنعان إلى أن "التوراة ورد فيها أسماء الينابيع المحروسة بالحيوانات مثل عين جدي وعين العجل وعين التنين." (1998:

18) وكذلك الأمر بخصوص استعمالات المياه في تلك العيون والينابيع يبرزها كنعان كاستمرار لا قطيعة فيه مع العهد التوراتي؛[19] يقول: "يفسر هذا لماذا تستعمل بعض أنواع المياه في الوقت الحاضر كما كانت تستعمل في العهد القديم لأغراض طبية." (1998: 24) وفي موضع آخر يكتب كنعان عن التطابق في الممارسة بين العهد القديم وزمنه بما له علاقة بالمياه؛ فيقول: "إن الأفكار والعادات التي نشأت من ندرة المياه كانت معروفة وممارسة في العصور القديمة وقد تركت تأثيرها القوي حتى أن آلاف السنين بتغيراتها السياسية المتتابعة فشلت من اقتلاع جذورها. ولا نزال نواجه في حياتنا اليومية في فلسطين بقايا تلك الآثار التي يتم جمعها وفحصها هنا." (1998: 115) ما من إحالات عند كنعان للعصور القديمة إلا عهد التوراة الأول، وفي هذا انسجام مع البراديغم التوراتي الذي يتعامل مع التوراة كنص تاريخي يختزل التغيرات الاثنوغرافية الدقيقة التي تبلورت على مدار الاف السنين. ثمّ إن ما يثير التساؤل هنا هو جزم كنعان أن التغييرات عبر الاف السنين لم تعمل على اقتلاع تلك الممارسات والمعتقدات الشعبية؛ إذا ما الذي يدفع كنعان ليعبر عن خوفه من ضياع تلك البوتقة الفلكلورية، والدعوة إلى جمعها قبل فوات الأوان.

في كتابته عن الطفل في المعتقدات الشعبية نرى نفس النمط من الكتابة لدى كنعان؛ فهو يكتب عن المرأة التي لا تحل عليها بركة النسل إما أن تعود إلى بيت والدها أو يُتزوج عليها. يقول كنعان في هذا الصدد: "وليست هذه المعتقدات جديدة وإنما وردت في العهد

[19] . يقول كنعان صراحة في معرض توصيفه للقوى فوق الطبيعية: "يعتقد الفلسطينيون منذ عهود الشرق القديم بوجود القوى فوق الطبيعية، هذه القوى كانت تعمل في خدمة الله." (كنعان، 1998: 75)

القديم من التوراة وبين سكان الشرق القديم." (1998: 57) نجد ما يشبه ذلك النوع من الكتابة عند كنعان في معالجته لمواضيع من قبيل اللعنة والنور والظلمة وغيرها كثير.

لقد اشتغل كنعان على الفلكلور الفلسطيني ضمن حقبة لم تكن فيها فلسطين قد أخذت ملامحها القومية الوطنية؛ وعليه لا يمكننا الإدعاء أنه كان جذوريا بالمعنى القومي الحديث. ولم يكن كنعان يخاطب مجتمعه العربي الفلسطيني وإنما كان ابنا بارّا للحداثة ولبراديغم الكتابات التوراتية؛ "لم يكن منطلقهم قومي أو عروبي، حيث قلما نشرت أبحاثهم بالعربية، ومن الواضح أن كونها كتبت في الغالب بالإنجليزية وأحيانا بالألمانية، فإن عنوانها كان جمهورا غربيا يضم الصفوة السياسية في عهد الانتداب، وحلقة أوسع من الباحثين التوراتيين وعلماء الآثار والمؤرخين." (تماري، 2005: 82) ورغم ذلك، لا يمكننا الادعاء بأن كنعان كان محموما بالدفاع عن الفلسطيني ضد الهجمات الاستعمارية بدراسته الوصفية تلك للفلكلور؛ إذ لا وجود لنقاشات عميقة وجادة عند كنعان لابطال مزاعم البراديغم التوراتي بل أتى متسقا معه، وبسبب أن كنعان لم يكن اركيولوجيا كانت الاثنوغرافيا أسهل عليه للعمل ضمنها بحكم تدريبه المهني والاكاديمي كطبيب.

لا يبدو مما سلف أن كنعان كان متعمقا في دراسة الفلكلور الفلسطيني دراسة أنثروبولوجية؛ إذ اقتصر جهده على التوصيف الاثنوغرافي فحسب. ولا نجد في كتاباته أية تحليلات أنثروبولوجية أو حتى سوسيولوجية للمادة التي عمل على جمعها وتوثيقها، إلا أنه قام بتصنيفها وتوبيبها وفقا لإطار عام حكم عمله كله كما مر معنا. ولا بد من التأكيد على البعد المضاميني لعمل كنعان ذلك والمتمثل باهتمامه الشغوف بالتركيز على المعتقدات الشعبية؛ أي أنه اهتم بشكل جوهري بالأبعاد الميتافيزيقية لكل ما هو مادي في الممارسة الفلاحية، وهذا معناه في الدرجة الأولى اصباب

اهتمام كنعان على البناء الصوري للممارسة الفلكلورية أكثر من اهتمامه بمضمون الممارسة والبناء الاجتماعيين للجماعة الفلاحية في حينه؛ إذ لا نجد عنده أية محاولة لتلمس بنية المجتمع وعلاقاته وتركيبته. يظهر لنا المجتمع عنده بوصفه مخزونا ثريا لمجموعة من الإشارات الدالة على تاريخ غير ذلك التاريخ، وجماعة غير تلك الجماعة. هذا ما يدعونا للتأكيد على أن لدى كنعان إحالات استشراقية ضمن بناء فكري علمي أسسه ومنطلقاته وأدواته استشراقية.

تشكل هذه الرؤية قراءة متواضعة إذا ما وضعت ضمن قراءات أخرى حديثة تعيد موضعة كنعان ضمن البينة الاستعمارية؛ ففي بحثها غير المنشور بعد، تشير الباحثة كيارا دي سيساري[20] إلى أن كنعان كان يشتغل ضمن نخبة معرفية وعلمية استعمارية حيث ارتباطاته بالمؤسسات الاستعمارية للدول الكبرى، وعلاقاته فيها بكبار الجنيرالات البريطانيين والباحثين اليهود؛ منهم على سبيل المثال اليعاز بن يهودا؛ الباحث اللغوي اليهودي المشهور في حينه، والاركيولوجي جون جارستنغ؛ مدير دائرة المقتنيات الأثرية في الحكومة الجديدة في فترة العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين. فضلا عن علاقاته بهربت صموئيل؛ المندوب السامي البريطاني، والمارشال اللنبي.

في ذات السياق يموضع توبياس موريك، وهو طالب الدكتوراة يعمل على اتمام البحث حول المجموعات البحثية التي حكمت دراسة فلسطين في الفترة الممتدة من 1880 إلى 1948. يموضع موريك كنعان ومجموعته ضمن إطار مشروع استعماري ألماني عمل على دراسة الفلاحين الفلسطينيين كبقايا تاريخ التوراة الأول في فترة كانت تتم فيها دراسة مجموعات اجتماعية أخرى بوصفها احفورات حية ضمن أطر عنصرية وفوقية أوروبية.

---

[20]. كان الباحث قد التقاها في رام الله ضمن ندوة عن الفلكلور الفلسطيني قام عليها مركز خليل السكاكيني، وقد اطلع على بعض فصول ذلك البحث.

الفصل الثالث:

من النكبة حتى النكسة: بروز الإهتمام بالهوية القومية

سيقوم هذا الفصل بتحليل مرحلة القطيعة التي أشرت إليها الدراسة في بداياتها. ومن أجل الإجابة عن سؤال أين الفلكلور ضمن هذه الفترة الزمنية فإن الدراسة سوف تقوم بتحليل السياق الاجتماعي والسياسي والفكري للفلسطينيين من النكبة حتى النكسة عبر النظر في الكتابات الفكرية في تلك المرحلة من ناحية، ونشوء منظمة التحرير كواجهة سياسية من ناحية ثانية، ومؤسسة الدراسات الفلسطينية كمؤسسة إنتاج بحثي من ناحية ثالثة.

1.3: النكبة وسياقاتها

كان غالبية العرب القاطنين سوريا الجنوبية في أواخر القرن التاسع عشر، والتي ستعرف فيما بعد باسم فلسطين، هم من الفلاحين. والمجتمع الفلسطيني مجتمع ريفي، تشكل الزراعة عموده الحياتي الإقتصادي، فيما القرية محوره الاجتماعي. وكانت نهاية الحرب العالمية الأولى واحتلال بريطانيا للبلاد بداية ابتلاع فلسطين ضمن النظام الرأسمالي العالمي عبر بوابته التي يطلق عليها اسم "التحديث". (صايغ، 1980: 27؛ كيالي، 1990)

في المؤتمر الصهيوني الخامس عام 1901، تم الإتفاق على إنشاء الصندوق القومي اليهودي من أجل دعم شراء الأراضي في فلسطين وتسجيلها كملكية لليهود. كانت غالبية

العرب الفلسطينيون تعتمد في اقتصادها على الزراعة، وقليلون منهم من التحق بمهن حكومية آنذاك. في مقابل كل هؤلاء كانت قد تشكلت طبقة تجار في المدن الساحلية. ولم تكن الأرض الصالحة للزراعة سوى الساحلية والجبلية؛ إلا أن الساحلية كانت أفضل من حيث المردود وأغنى من حيث العناصر، ولم يكن الفلاحون ذوي قدرة على امتلاك هذه الأراضي الساحلية؛ الأمر الذي عمل على اجتذاب تجار المدن الكبرى مثل حلب وبيروت. (الكيالي، 1990: 31، صايغ، 1980: 29)

تشير صايغ إلى أن الصهيونية شكلت ضغطا آخر حال بين الفلاحين واستثمارهم الأراضي الساحلية. فقد اعتمدت الزراعة الصهيونية في بداياتها على الكثافة الرأسمالية والأدوات الحديثة التي كانت تحتاج إلى مساحات منبسطة للعمل، وهذا برأي صايغ دفع الفلاحين باتجاه المناطق الجبلية الأقل خصوبة ومياها وأكثر وعورة. (صايغ، 1980: 29) لكن ما هو الوضع الذي مكّن اليهود من تملك الأراضي في فلسطين؟!

1.1.3: المجتمع الفلسطيني: من المشاع إلى الملكية

لم يكن المجتمع الفلسطيني قبل عام 1858 يعرف الملكية، لا مفهوما ولا ممارسة، وكانت العلاقة متمحورة حول القرية. كان العقد الاجتماعي بين الفلاحين والدولة قائم أساسا على إعتراف متبادل؛ تعترف الدولة بالممارسة الاجتماعية الفلاحية للأرض المتمثلة في المشاع، في مقابل اعتراف المجتمع الفلاحي بحق الدولة الشرعي المتمثل في الخراج أو الضريبة. إلا أن الأرض في هذا العقد الاجتماعي هي تحت التصرف الفعلي للفلاحين وليس لأجهزة الدولة. والمشاع في مضمونه يعني أن القرية وما يحيط بها من

أراض وحقول ومراع هي لجميع أهل القرية ولهم حق الانتفاع بها ضمن ترتيبات متفق عليها اجتماعيا. إلا أن أهم ميزات نظام المشاع تتمثل في:

أولا: الحق في استعمال أراضي القرية مشترك لجميع أفراد القرية.

ثانيا: الحصص يجب أن تكون متساوية في المساحة من الأرض المشتركة المزروعة ومن أجزائها أو قطعها.

ثالثا: يعاد توزيع الأراضي الصالحة للزراعة دوريا (عادة بالقرعة) حسب عدد الحصص التي يمتلكها كل فرد.

رابعا: ليست كل أراضي القرية خاضعة لهذا التقسيم، وليست كل العائلات لها حق الحيازة. (حجازي، 2015: 27-29)

في ظل القرية كوحدة، ينتظم المشاع. والقرية هي البنية الناظمة للحياة الاجتماعية، وبقاء تماسكها يخدم ثلاثة وظائف حيوية تذكرها صايغ: "الدفاع عن القرية، والاستمرار في استغلال الأرض من قبل عائلات تقوم حقوقها على أساس العادة[21] وليس الوثائق القانونية، وتوفير وسط مناسب للفلاحين يمارسون فيه حياتهم الثقافية والاجتماعية المتميزة." (صايغ، 1980: 12-13) ضمن هذه التركيبة البنيوية القائمة على علاقات القربى داخل كل بنية؛ نلحظ الإهتمام المحموم عند الفلاح في التشديد على القريب في مقابل الغريب.

---

[21]. على سبيل المثال، كان تقسيم الأرض المشاع يتم وفقا لقاعدة تنص على منح فدان واحد لكل فلاح يملك زوج من الثيران. أو مثلا تجري طريقة اقتسام الأرض وفق طقوس معينة تتمثل في الجلوس على شكل نصف حلقة يتوسطها شيخ القرية معه طفلين وتوضع أكياس فيها حصى بعدد اقسام الأرض المشاع، ويطلب من أحد الأطفال اختيار حصاة وإعطائها لأحد الجالسين، وهكذا تتم القسمة. راجع (حجازي، 2015: 31).

لم يكن الفلاح يملك الأرض، وإنما كان يمتلك أدوات الإنتاج التي تمكنه من استغلال الأرض. إلا أن الثمن الذي كان يدفعه للدولة أعلى بكثير من الذي يجنيه من الأرض. وترى صايغ فيه اضطهادا للفلاح (صايغ، 1980: 13) "فهو مطالب بتسديد رسم الاستئجار بما يعادل 3-5 ٪ نقدا أو عينا، وغالبا من المحصول لعدم توفر النقد. كما أنه مطالب بتأدية ضريبة العشر والأغنام والمواشي. ولم يكن العشارون ليكتفوا بأقل من ثلث الإنتاج علما بأن الضريبة أقرت ريع المحصول وليس على المحصول الخام." (حجازي، 2015: 32)

استمر العمل وفق النظام المشاعي حتى عام 1858 حيث صدر قانون الأراضي، وهو من جملة قوانين أصدرتها الدولة العثمانية بعيد الإنتهاء من المرحلة الأولى من التنظيمات الإدارية. ترافق مع إصدار هذا القانون في تلك الفترة إصدار قانونين؛ الأول ويسمى بخط هايمون 1856 ويهتم بالتشديد على المساواة القانونية والمدنية لكافة رعايا الدولة. فيما الثالث كان قانون الولايات وقد صدر عام 1864 وقد عمل مع قانون الأراضي 1858على التأثير بشكل مباشر في البنية الاقتصادية والهرمية للمجتمع الفلسطيني. (مناع، 1999: 190)

صدر قانون الأراضي المؤقت عام 1858[22] ثم ثلاه قانون الطابو 1859 وتلاه بعد عشر سنوات، في العام 1869 نظام تملك الأجانب الذي بموجبه صار للأجانب حق التملك بعد أن كانوا محرومين منه. (حوراني، 2003: 94) ولم يجر في خلد الفلاح الفلسطيني أن يفكر يوما بأنه سوف يخسر الأرض يوما ما بفعل سياسة الدولة؛ حيث جرت العادة على توارث استئجار الأرض من الأب للإبن، وما كانت الدولة قلقة بشأن الوضع لطالما استمر الفلاحون في دفع ما عليهم من ضرائب مستحقة. (صايغ، 1980: 35)

ترى صايغ في تلك القوانين إرساء للأسس القانونية لملكية الأراضي كملكية خاصة وقابلة للتصرف. أمران في نظر صايغ حالا دون أن تصب تلك القوانين في صالح الفلاح؛ فأولا لم يكن الفلاحون بحكم وضعهم الطبقي ذوي قوة كما هي الحال مع كبار ملاك الأراضي وزعماء العشائر، ثم ثانيا وبحكم المنظومة الثقافية الاجتماعية التي كانوا ينتظمون تحتها لم يفهم الفلاحون معنى الملكية ولا القوانين الجديدة المرتبطة بها. إضافة إلى خوف الفلاحين من استخدام جامعوا الضرائب أو مسؤولوا التجنيد السجلات الجديدة لغايتهما؛

---

[22]. يشير مناع وحوراني إلى الأنواع الجديدة التي حكمت تقسيم الأرض بموجب هذا القانون، وهي:

أولا: أراضي الملك الخاص: وهي ملكية شخصية، ويعود لصاحبها كانل حقوق حيازتها والتصرف بها. وشكلت نسبة صغيرة من مجموع الأراضي المزروعة.

ثانيا: الأراضي الميري: وهي الأراضي التي تعود ملكيتها من حيث المبدأ للدولة، وتعطى حقوق التصرف بها للناس، مع إقرار انتقال هذه الحقوق بالوراثة، وبإمكان الدولة إبطال حق الناس في حال تقاعسوا عن زراعتها لمدة ثلاث سنوات متتالية، أو في حال عجزوا عن تسديد الرسوم والضرائب المفروضة عليهم.

ثالثا: أراضي الوقف: وهي على نوعين؛ أهلي أي ما يوقفه الناس من ملكهم الخاص، ووقف خيري وهي أراض كانت بالأصل أراض ميرية أي بدل أن يذهب دخلها للدولة، صار دخلها وقفا.

رابعا: الأراضي المتروكة: وهي على نوعان؛ الأراضي المحمية، والأراضي المباحة.

خامسا: أراضي الموات: وهي الأراضي البعيدة عن منطقة العمران والاستغلال، ويمكن الاستفادة منها مقابل رسم أو إذن من الجهات المختصة. (حوراني، 2003: 95؛ مناع، 1999: 191)

وبالتالي من أجل التملص من تسجيل الأرض أو تحويلها لملكية خاصة لجأ الفلاحون إلى تسجيل الأراضي باسماء أشخاص ميتين أو مجهولين. ورابعا وقع الفلاحون ضحية لتجار المدن والمرابين الذين كانوا يلجأون عمدا إلى تفسير تلك القوانين للفلاح بطريقة خاطئة ينتج عنها تسجيل الأرض بأسمائهم هم لا بأسماء أصحابها الفلاحين. (صايغ، 1980: 36)

إلا أن منّاع يذهب، فيما طرحته صايغ، إلى كونه مجرد فرضيات بحاجة إلى المزيد من الدراسة والبحث من أجل التوصل إلى ما أسماه "استنتاجات دقيقة بشأن انتشار هذه الظاهرة في فلسطين." ويدلل على ذلك بأن "ملكيات الأراضي الكبيرة، في معظمها، قد نشأت أساسا في المناطق قليلة السكان في الأغوار والمروج والسهول لا في الجبال حيث حافظ الفلاحون، في معظمهم على أراضيهم التي زرعوها وسجلوها باسمهم. كما أن قانون الأراضي وتطبيقه الجزئي لم يقضيا في أواخر العهد العثماني على ظاهرة اتساع أراضي المشاع، والتي قدرت بنحو 70 ٪ من أراضي فلسطين عشية الحرب العالمية الأولى." (منّاع، 1999: 192)

اذا ما الذي فعله سنّ وتطبيق قانون الأراضي؟ من جانب "سمح لفئتي الأعيان والتجار بتسجيل مساحات واسعة من الأراضي باسمهم، فعززت هذه النخبة السياسية- الاجتماعية مكانتها الاقتصادية بأن سيطرت على ملكيات كبيرة من الأراضي." (منّاع، 1999: 192) وأتت تلك النخبة على ثلاث مجموعات يذكرها منّاع؛ الأولى الأعيان أو عائلات النخبة التقليدية، فيما تألفت الثانية من ممثلي البرجوازية التجارية والمالية التي نشأت في

المدن الساحلية (بيروت وعكا ويافا). أما الثالثة فتمثلت في الفئة التي اهتمت بشراء مساحات واسعة من بعض الرأسماليين الأجانب مثل اليهود من نشيطي الحركة الصهيونية. أحدث نشاط هؤلاء المستثمرين الأجانب وزيادة طلبهم للأراضي ارتفاعا في أسعار الأراضي في العقود الأخير من الحكم العثماني؛ ولأن اليهود والأوروبيون هم الأكثر قدرة على الدفع، كان قد تملكوا من خلال صفقات كبيرة أراض واسعة أقاموا عليها مشاريعهم. (منّاع، 1999: 192-193)

لقد مكنت الحالة الموصوفة، باختصار أعلاه، اليهود من تملك الأراضي في فلسطين وبسط نفوذهم على البلاد. كانت الدولة العثمانية في أواخر القرن التاسع عشر تعاني من أزمات خانقة على كافة الأصعدة، استغل الصهاينة الوضع وأشاروا في مؤتمرهم الأول عام 1897 إلى ضرورة الحصول على موافقة الدول الكبرى لاستيطان اليهود في فلسطين، وفي ظل وضع الدولة العثمانية المالي طرحت الصهيونية عرضا على السلطان عبد الحميد يتمثل في إصداره قرارا يسمح بموجبه لليهود الهجرة والاستيطان في أرض فلسطين مقابل هبات ومساعدات مالية تساعد دولته المريضة على التعافي. (كيالي، 1990: 31، دبش، 2010: 656-657)

بعد فشل المساعي الدبلوماسية التي قام بها هرتزل، عقدت الصهيونية مؤتمرها الخامس عام 1901 وفيه ظهرت أصوات تشير إلى آلية شراء الأراضي وتسجيلها كملكية أبدية لليهود، حينها تم الإتفاق على إنشاء الصندوق القومي اليهودي من أجل دعم تلك الآلية. (الكيالي، 1990: 31)

في تلك الأثناء كانت بريطانيا هي الوحيدة الداعمة لتطلعات الصهيونية، ولذلك اعتبارات استراتيجية استعمارية في المنطقة تحول دون قيام دولة عربية موحدة، وحماية طرق التجارة البريطانية، هذا فضلا عن شغف بريطانيا في تصدير أزمة اليهود واللاسامية إلى الخارج. (الكيالي، 1990: 32) ومع انهيار الإمبراطورية العثمانية وتقسيم البلاد بين الدول الاستعمارية الكبرى، قامت بريطانيا بإصدار وعد بلفور عام 1917 وبدأت مباشرة في العمل على تمكين الصهيونية من أجل تسليمها إدارة الأرض. فقد أبقت الإدارة العسكرية على قانون الأراضي العثماني وتعديلاته، وأوقفت جميع عمليات التصرف بالأراضي بدءا من عام 1918 حتى العام 1920. تزامن ذلك مع إرسالها البعثة الصهيونية إلى فلسطين. (حوراني، 2003: 96؛ النحال، 1981: 55-56)

في العام 1922 انتدبت بريطانيا على فلسطين؛ وهذا يعني أنها "مسؤولة عن ضمان عدم التنازل عن أي جزء من أرض فلسطين إلى حكومة دولة أجنبية وعدم تأجيره إلى تلك الدولة أو وضعه تحت تصرفها، بأية صورة أخرى." ومن ناحية ثانية، ألزم صك الإنتداب بريطانيا بأن "تسهل هجرة اليهود في أحوال ملائمة وأن تشجع، بالتعاون مع الوكالة اليهودية حشد اليهود في الأراضي الأميرية والأراضي الموات غير المطلوبة للمقاصد العمومية." ومن الجدير الإشارة هنا إلى أن بريطانيا لم تبق على قانون إصلاح الأراضي الموات كما أخذته عن الدولة العثمانية، بل قامت في عام 1921 بتعديله تحت اسم "قانون تعديل القانون العثماني" بحيث لا يحق لأي شخص استصلاح الأراضي الموات إلا

بموافقة مدير الأراضي، وكان صهيونيا اسمه أبراماسون. (حوراني، 2003: 96؛ النحال، 1981: 58)

لقد لعبت سياسة بريطانيا في تسهيل شراء الأراضي من قبل الصهاينة عبر الصندوق القومي اليهودي دورا محوريا في إضعاف الفلاحين الفلسطينيين؛ فقد بلغت الأراضي التي امتلكها اليهود بحلول عام 1926، حسب صايغ، ما نسبته 4٪ ، وحسب، سميث، فقد بلغت النسبة ما بين العامين 1920-1939حوالي 5٪. (صايغ، 1983: 45؛ سميث، 1991: 55)

لم تكن عمليات الاستيلاء على الأرض تلك تتم بمنأى عن التنظيمات العسكرية الصهيونية، والتي تنظمت تحت حماية ورعاية الانتداب البريطاني. كانت هذه التنظيمات عبارة عن تشكلات اجتماعية، كانت تعمل في بداياتها بطرق سرية. أخذت معظم هذه التنظيمات في بدايات مجتمع الييشوف شكل العصابات الجاسوسية تعمل لمصلحة بريطانيا، كما هو الحال مع منظمة نيلي. إضافة لذلك، قامت تلك التنظيمات على توفير المساعدات المالية لمجتمع الييشوف عبر نقل وتهريب الأموال. قام جوني منصور وفادي نحاس بجهد مسحي، يستحق الالتفات إليه، لكل المنظمات الصهيونية ما قبل النكبة، وهي نيلي، بارا غيورا، هشومير، الهاغاناه، اتسل، لحي، والكتائب اليهودية، متناولين نواح عدة من التأسيس إلى المصير النهائي لكل منها. (منصور، نحاس، 2009: 19-83)

لم تكن تلك التنظيمات بعيدة عن ما يجري في محيطها، بل كانت تتعامل مع المستعمرات منذ بداية تأسيسها على أنها قلاعا عسكرية، هاشومير مثالا. وكانت حركة الإستيلاء على

الأراضي تترافق بالتوازي مع عمل تلك التنظيمات وتقدمها في التدريب العسكري والتنظيمي؛ ففي السنوات الأخيرة من الإنتداب، بدأ الصندوق القومي اليهودي في التغلغل في مناطق نائية وغير مستغلة، وأخرى حدودية في الجليل الشمالي؛ وذلك من أجل منع دخول الأسلحة والمقاتلين من سوريا ولبنان. (الكيلاني، 1997: 97؛ صايغ، 1983: 48)

2.1.3: السياق العام: بدايات الوعي القومي الحديث

لم يقف الفلاحون مكتوفي الأيدي إزاء كل تلك السياسات والممارسات الصهيونية الممنهجة، بل قاموا بكل ما أوتوا من قوة رغم الاضطهاد الذي كان يمارس عليهم في ضرب أشد محاور وجودهم؛ علاقتهم بالأرض.[23] إلا أن وعيهم بمخاطر الإحتلال الجديد القادم إليهم لم يكن كافيا ولا ذا فعالية كبيرة على أرض الواقع، رغم أنهم عاشوا احتلالات عديدة من قبل. تحيل صايغ السبب وراء ذلك إلى عوامل عدة متمثلة في طيبة الفلاح وثقته بنفسه، فضلا عن إنزراعهم في بنية اجتماعية وطريقة للحياة منعتهم من فهم البعد الكامل للخطر الذي يتهددهم، كما أنهم كانوا على جهل بقوة الصهاينة واعتمادهم الساذج على الوعود العربية. (صايغ، 1983: 10-11) لقد وثق الفلسطينيون بالخلافة العثمانية، وكانوا يرون فيها قوة رادعة للخطر الصهيوني، ومأتى تلك الثقة هي مجموعة المراسيم والقوانين التي منعت، على مراحل، هجرة اليهود إلى فلسطين أو أراضي الخلافة. فضلا

---

[23] . من أجل الإطلاع على مقاومة الفلسطينيين للصهاينة في تلك الفترة راجع: علوش، ناجي. المقاومة العربية في فلسطين (1948-1917). بيروت: دار الطليعة. 1975

عن موقف السلطان عبد الحميد الثاني الرافض لبيع فلسطين لليهود. ما أن انهارت الخلافة حتى عاش أبناؤها فراغا محيرا بين موروث عثماني أو تطلع نحو سيادة واستقلال.

شهدت العلاقة بين الأتراك والعرب في أواخر العهد العثماني اضطرابات وتوترا نتيجة الأداء السياسي للسلطة تجاه العرب. لم يكن في نية العرب في البداية الإنفصال عن الدولة العثمانية بل اختاروا المطالبة بالإصلاح وإقرار اللامركزية الإدارية والمساواة بين شعوب الامبراطورية، إلا أن تلك المطالبات لم تجد أذاناً صاغية فكانت المطالبة بالإنفصال.

في تلك الفترة، وهي ما سأسميها استئناساً بالطرح الكُوني بحقبة ما قبل تشكل القومية كبراديغم؛ لم تكن الطروحات حيال القومية العربية واحدة. فحسب كُون تلفت ظاهرة ما انتباه العلماء والمنظرين، أو ما يسميهم كُون بالمشتغلين بالحقل العلمي. وما تلبث تلك الظاهر إلا وتتشكل حولها جماعة مشتغلين، لكن أعضاءها ليسوا على خط فكري واحد؛ فعادة ما تتسم الجماعات الوليدة حول ظاهرة ما بعدم الإجماع، فيمثل كل منهم أو كل مجموعة منهم مدرسة فكرية ما ذات أصول مختلة عن البقية. في العادة، لا يتشارك الأعضاء ذات الرؤى الفكرية، ولا الأدوات السياسية نفسها، ولا حتى الطرائق المنهجية؛ بل هم أشبه بمدارس متنافسة في تحليل وتفسير والاستفادة من الظاهرة الناشئة. في هذه الحالة، تستوي جميع المشكلات أمام الجميع، ويتم العمل على حلها بما هو متاح بين المشتغلين؛ ونتائج تلك العملية، وبسبب غياب الاجماع، تظهر بمستوى لا يرقى لأن تكون براديغما. (Marcum. 2015: 59)

لم تكن بدايات الوعي العربي، حسب عبد العزيز الدوري، نتيجة أسباب خارجية أو حتى مجرد ردّ فعل على الموجة الغربية أو نتيجة التأثر بها[24]؛ (الدوري، 2008: 47) بل هي ذاتية نبعت إثر دخول الإمبراطورية في أواخر القرن التاسع عشر مرحلة التمظهر بمظهر قومي عبر سياسات التتريك التي مثلتها جمعية الإتحاد والترقي. لقد كانت النزعة نحو التتريك نزعة قومية مضطهِدة، والفكرة القومية العربية في هذا السياق مشتقة من تلك التركية ونقيضة لها في الآن نفسه. "كان الآخر القومي (التركي) هو من استفز نقيضه وأنتجه (الأنا القومية العربية). (بلقزيز، 2010، عدد 3808: 22)[25]

لم يكن العرب على مدار قرنين من زمان (من السادس عشر وحتى أواخر الثامن عشر) حكم الإمبراطورية العثمانية يعرّفون أنفسهم ضمن هوية أو قومية عربية، بل كانوا منضوين تحت مفهوم الأمة الإسلامية العام والشامل. في هذا السياق؛ التقى عاملان حاسمان لعبا دورا في بروز وتشكل الوعي القومي العربي ولاحقا تبلوره كبراديغم ناظم. كان العامل الأول متمثلا في عملية التتريك التي قادتها جمعية الإتحاد والترقي كما بينّا منذ قليل. فيما كان العامل الثاني المتمثل بحملة نابليون على مصر في أواخر القرن الثامن عشر بمثابة الموجه والمعزز للنزعة القومية العربية ضد الأتراك.

24 . يردّ مثلا الدوري على الإدعاء القائل بأن حملة نابليون هي الأساس التاريخي لبدايات الوعي بالــذات العربيــة، فيقــول: "ولكننا ننبه إلى إشاعة تاريخية مفادها أن حملة نابليون هي بداية النهضة. ونحن نرى أن التنبه سبق حملة نابليون، ولكن الحملة كان لها أثرها، إذ أنها نبهت إلى خطر جديد: خطر التسلق الغربي، وقدمت صورة للحضارة الحديثة فــي الــبلاد العربية، فكانت حافزاً جديداً وتحدياً أكد التفكير في الإصلاح." (الدوري، ٢٠٠٨: ٤٩)

25 . http://www.almustaqbal.com/v4/Article.aspx?Type=np&Articleid=435923

فشلت الحملة، وتحقق مغزاها. كانت بدايات تحول الفكرة القومية من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل مع محمد علي (1775-1849) الذي حلم بإمبراطورية تقوم على أنقاض العثمانيين، ووجد في العرب حشدا ملائما لدفعه نحو تحقيق هدفه والوقوف في وجه التتريك؛ فراح يشير إلى أمجاد العرب، واستعمل العربية لغة للتعليم، وأرسل بعثات عربية إلى أوروبا، كل ذلك من أجل عزل العرب عن العثمانيين وإفشال المشروع القومي التركي.

أخذ التحول ذلك يتبلور ضمن مجموعة عوامل؛ فقد استخدمت المدارس التي قامت مع البعثات التبشيرية في القرن التاسع عشر في بث الإحساس بالوعي القومي العربي. وكان الحرص شديدا على إقامة برامج تعليمية تعزز من ناحية اللغة العربية، وتعلي من شأن الحس القومي من ناحية ثانية. هنا يؤكد كُون على المناهج المدرسية ودورها في بلورة البراديغم، وهو يرى فيها الأساس الذي يساهم في تربية الوافدين الجدد وفق روحية البراديغم رغم أن دورها لا يتعدى دور كتيب في السياحة- حسب تعبير كُون نفسه- "ومن ثم فإن التمسك بهذه الكتب يمكن أن نشبهه بأوهام المسرح عند بيكون التي تنتج عن تأثير المفكرين القدامى على عقل المفكرين الحاضرين." (الخولي، 2000: 66) وتشكل المدرسة عبر العملية التربوية سلطة تعمل على قولبة الطلبة وفق لغة البراديغم وخطابه.

ليست المدارس بمناهجها كافية لتبلور البراديغم؛ فقد ترافق مع تداول المطبعة في تلك الحقبة بروز محموم للصحف التي لعبت هي كذلك دورا رئيسيا في بلورة البراديغم القومي العربي. ففضلا عن تأليفه أو معجم في اللغة العربية، عمل بطرس البستاني على

إنشاء عدة صحف وجرائد؛ فكانت "نفير سوريا" عام 1860، و "الجنـــان" عـــام 1871 وهي محاولات من البستاني لبعث الاحساس بالولاء للـــوطن العربـــي. إضـــافة لعمـــل البستاني، قام يعقوب صروف وفارس نمر بتأسيس وتحرير صحيفة "المقتطف" وكانـــت ذات طابع أدبي علمي تعتمد الترجمة عن اللغة الإنجليزية كمحاولة لتكييف العربيـــة مـــع الأفكار الغربية. في مقابل تلك، قاما بتأسيس جريدة "المقطـــم" ذات الطـــابع السياســـي، واعتمدت في أن تكون موادها بنكهة قومية.

لم يقتصر الأمر على ذلك، بل توزاى مع ذلك كله إنشاء الجمعيات التي حملت فكرة القومية على عاتقها؛ فكانت الجمعية العربية السورية أول جمعية تجسد ذلك الهم عام 1857 على يد كل من البستاني واليازجي. وكانت فكرة الجمعية نابعة من ضرورة إيجاد جسم عربي ذات طابع خاص خصوصا وأن جمعية الفنون والعلوم 1847 والجمعية الشرقية كانتا ذات طابع تبشيري ضمت بين أعضائها فرنسيين وأميركان. وكان عمل الجمعية متمحورا حول فضح مساويء الحكم التركي، والدعوة للثورة ضد الأتراك، والاعتراف باللغة العربية لغة رسمية. (أبو غزالة، بدون تاريخ: 23-24)

في بدايات القرن العشرين، وقبيل الحرب العالمية الأولى، تمّ العمل على الوعي القومي في مستويين؛ مثل الأول جمعيات ونواد علنية من قبيل المنتدى الأدبي الذي تأسس عام 1909 في القسطنطينية، وحمل هدف تقوية الوعي القومي من خلال نشاطاته الثقافية، وحزب اللامركزية الذي تأسس في القاهرة عام 1912. أما المستوى الثاني فتمثل في الحركات السرية؛ وكان أبرزها القحطانية التي تأسست في عام 1909 في القسطنطينية،

وقد طالبت بتحويل الامبراطورية العثمانية إلى حكومة ثنائية القومية؛ تركية وعربية. فيما تمّ تأسيس الجمعية العربية الفتاة عام 1914 في باريس ونادت باستقلال جميع البلدان العربية من أي سطوة أجنبية، سواء كانت عثمانية أو غيرها. أما آخر الجمعيات السرية فكانت جمعية العهد التي أسسها مجموعة من الضباط العرب عام 1914 وبعد عام نشأت قنوات اتصال بينها وبين جمعية الفتاة لتشترك الإثنتان مع فيص بن شريف مكة في تنظيم ثورة ضد الحكم التركي. (أبو غزالة، بدون: 31-32)

كانت فكرة الكيان العربي منذ أواخر الإمبراطورية العثمانية أمرا مسلما به؛ إلا أن الرؤى التنظيرية ممن حملوا الفكر القومي تباينت حسب عوامل شتى، فلم تتبلور في شكل براديغم واحد عن قومية عربية. "فلا سبيل إلى الحديث، باطمئنان علمي، عن فكرة قومية جامعة واحدة وثابتة حتى لو حاولنا تسييج هذه التسمية بالقول إن وراء التنوعات والتمايزات السائلة ثوابت لا يلحقها التغيّر....يمكن لأي باحث في الفكر القومي العربي أن يعثر على الجوامع والمشتركات بين لحظاته وأجياله الفكرية المختلفة والمتعاقبة منذ نهايات القرن الثامن عشر حتى اليوم: التشديد على العروبة بما هي رابطة لغوية، ثقافية، حضارية، جامعة مؤسسة لشخصية الأمة؛ التشديد على دور ما للإسلام في تكوين الأمة العربية وتزويدها بوعي ذاتي؛ التشديد على حق الأمة العربية في مواجهة التجزئة وتحقيق الوحدة القومية.. الخ. غير أن هذه العلاقة الأفقية التي تنسج صلات التواشج والتداخل بين لحظات الفكر القومي العربي ومقالاته ليست تكفي كي تحجب عن الناظر في جغرافيته مشهد التنوع الفكري الفسيفسائي فيه؛ حيث تذهب التباينات في الأفكار والرؤى بين

مفكريه ومدارسه حدودا تحمل على الظن بأننا لسنا بإزاء خطاب قومي عربي واحد متجانس بمقدار ما نحن بإزاء خطابات متعددة في مسائل العروبة والأمة والقومية والوحدة العربية." (بلقزيز، 2010: 39-40)

ملاحظات

أولا: لم يظهر الدين من ضمن مقومات التنظير للقومية العربية في بداياته، والسبب يحيله عبد الاله بلقزيز إلى أن الإنفصال القومي العربي عن الرابطة العثمانية قضى بالإنفصال عن الجامع الإسلامي الذي تقوم عليه الرابطة تلك. (بلقزيز، 2010: 120)

ثانيا: صحيح أن القومية العربية أتت كرد فعل على نقيضها أو آخرها التركي، إلا أنها تبلورت بتأثير أوروبا؛ فقد كان القرن التاسع عشر قرن ازدهار القوميات الحديثة، "ولم يكن اقتران النهوض القومي بهذه اللحظة من التاريخ الإنساني من المصادفات، وإنما لأن شروط ذلك النهوض لم تتوفر إلا في هذا القرن: التوسع الرأسمالي في المراكز الأوروبية وما نجم عنه من توسع للسوق وإدماج المراكز للأطراف الصغرى. إمتد ذلك التأثير ليطال الفكر؛ فكتابات الحصري متأثرة بكتابات الألماني هيردر (الشويري، 2002: 143) والكواكبي بفيتوريو ألفييري (الشويري، 2002: 105).

ثالثا: سارت الفكرة القومية العربية في مراحل تبلورها لتشكل براديغما، ضمن ثلاث سيرورات؛ مثلت السيرورة الأولى تطورا على معنى الهوية القومية وما تشتمل عليه، كأن بدأت علمانية منفصلة عن التراث الإسلامي إلى أن استدخلت الاسلام من جملة مقوماتها.

تأتي السيرورة الثانية على شكل التراكم بمعنى أن الهوية القومية العربية ليست سوى الاستمرار التاريخي لمجمل الخصائص التي حددت الثقافة العربية في العهد الوسيط. ثم سيرورة التعدد والتكون، بمعنى أنها ليست هوية مغلقة أو نهائية بل مفتوحة ونسبية ومتعددة. (بلقزيز، 2010: 121)

2.3: ما بعد النكبة: كيف تمت قراءتها؟

يفصح هذا القسم من البحث عن توجهين أساسيين حكما الأدبيات التي تناولت النكبة بالتحليل والقراءة. يأتي الأول تحت ما أطلق عليه الرحموني اسم "أدبيات النقد الذاتي" (2007)، فيما يُعرف الثاني بظاهرة "المؤرخين الجدد". لعل المتتبع لهذين التوجهين يلحظ تمايزا عظيما في المنطلقات والوجهات؛ فأدبيات النقد الذاتي التي يخضعها الرحموني للنقد تنطلق من المنصة الحداثة في تقييم الذات على غرار المؤرخين الجدد الذين هم بالأساس ظاهرة تنتمي للـــ "ما بعدايات".

المدونة: أدبيات النقد الذاتي

اشتغل الرحموني على جمع الأدبيات العربية التي كتبت عن النكبة أو بوحي منها في محاولة منه لتحليلها تحليلا ابستمولوجيا كاشفا عن منطلقاتها الفكرية، وأليات تحليلها لأهم حدث في تاريخ العرب قاطبة. أتى هذا الجهد الجاد لعدة أسباب؛ الأول أن هذه الأدبيات تناولت النكبة بنظرة إنعكاسية، أي الذات تحلل وتنقد وتشرح نفسها؛ فكان لا بد من دراسة آليات اشتغال الذات على ذاتها. الثاني أن أدبيات النقد الذاتي تلك لم تفصح عن نفسها

بصفتها كذلك، ولم تموضع ذاتها ضمن مدونة النقد الذاتي، فكان لا بد من جهد يجمعها ضمن عمل نقدي ابستمولوجي. الثالث أن هذه الأدبيات لم تُدرس من قبل بشكل جدي وصارم. (الرحموني، 2007: 67-68)

أطلق الرحموني على مجموعة الكتابات التي تناولها في كتابه اسم المدونة. وقد اشتملت تلك المدونة على أبرز المنظرين العرب من أطياف شتى؛ مالك بن نبي، خالد محمد خالد، قسطنطين زريق، وليد قمحاوي، علال الفاسي، نازك الملائكة، وآخرون من قبيل موسى العلمي وسيد قطب وأنيس الصايغ. كانت هذه النصوص قد كتبت ونشرت ما بين النكبة والنكسة، وهي من حيث علاقتها بالنكبة تنقسم إلى نصوص هي بمثابة ردود مباشرة صدرت بعد النكبة وبحثت فيما تعتبره الأسباب الذاتية التي أدت لكارثة العام 48. وهذه سماها الرحموني بـــ "نصوص النكبة". (2007: 22، 111) ونصوص انطلقت من السياسة إلى المجتمع، ومن الواقع إلى التاريخ، ومن التاريخ إلى الحضارة؛ أي امتد مجال البحث إلى ما وراء السببية التاريخية في البحث عن الأسباب وراء النكبة. وهذه أطلق عليها الرحموني اسم "ميتافيزيقيا النكبة". (2007: 23، 111)

إلى ماذا خلصت المدونة في تحليلها لأسباب النكبة؟ أحالت المدونة جميع الأسباب وبشكل ضمني إلى نقدها الجانب الاجتماعي لاعتقادها بأن المحرك الحقيقي للتاريخ هي الشعوب أو المجتمعات. لذلك ردت المدونة كل الأسباب وتنوعها (سياسية واجتماعية وفكرية) إلى فكرة مفادها أن بداوة المجتمع العربي هي علة العلل. فالنكبة حصلت لأن المجتمع العربي ما زال يعيش في العصور الوسطى والقديمة، وروابطه القبلية والعشائرية تحول دون

تشكل رابطة قومية، وهو مجتمع يمجد القرية وينبذ المدينة. في المحصلة النهائية لقد نكب العرب في فلسطين لأن صراعهم مع العدو لم يكن صراعا متكافئا. فقد كان صراعا بين ذهنيتين، واحدة متوثبة والأخرى راكدة؛ أي بين الحضر والبدو. (الرحموني، 2007: 117- 118)

طال نقد المدونة المجتمع العربي بقسوة، فأتت على ذكر عادات وتقاليد بالية، وجعلت منها أسبابا لعبت دورا مباشرا في النكبة من ذلك اللامبالاة والانصراف إلى حياة اللهو والمجون والسرور والحفلات والدعوات، ومن ذلك أيضا فشو عقلية الاستهانة بالعدو واستصغار شأنه. (الرحموني، 2007: 123)

لا يتوقف تخلف المجتمع العربي، وفق رؤية المدونة، عند التقاليد بل يتعداه إلى المرأة بوصفها الرئة المعطلة لهذا المجتمع المريض. ومسؤليتها ليست عليها فحسب بل وعلى الرجل والمجتمع ككل. فهو المسؤول عن سجن المرأة في المنزل، وعن جعلها موضوعا جنسيا، وتكبيلها بالحجاب، وعدم الترحيب بها عند الولادة، وعدم السماح لها بالتعليم، أو السفر لوحدها.. الخ (الرحموني، 2007: 126) وهي من جانب آخر تتحمل مسؤولية تعطل دورها في المجتمع عبر التفاتها للسطحيات من الأمور التي تقتل الروح وتبدد الوقت والجهد. وعن طريق تشبهها بالمرأة الأوروبية في ظاهر الأشياء دونما أدنى معرفة بحقيقة وضع المرأة الأوروبية. (الرحموني 2007: 127-128)

الحقلين السياسي والفكري لم يكونا استثناء في تعامل المدونة مع مضامينهما عربيا؛ فخصائص السياسة العربية تمتد من الاستبداد بالسلطة والفساد، إلى سيطرة النزعة

الإقليمية الإنعزالية مما أثر على طبيعة أداء العمل السياسي في معركة فلسطين، فكان عملا مناسباتيا فرديا. هذا فضلا عن كونها، وفق رؤية المدونة، سياسة متطرفة عمياء لا ترى ولا تعترف في العالم بوجود دول إلا بريطانيا والولايات المتحدة. (الرحموني، 2007: 119- 121) وليس هذا إلا نتاج مجتمع عربي تتزايد فيه نسب الأمية، ويعج بالفوضى الفكرية والحزبية، فضلا عن حرمان طبقة الفقراء من التعليم، وهذا الأخير أساسا غير مشجع على الاكتشاف والاختراع، ويعتمد مناهج جامدة. والفكر الجامد نابع في جانب منه من لغة جامدة، لا هي طورت من ذاتها، ولا كانت عونا للترجمة في أن تطور من العلوم والآداب. (الرحموني، 2007، 135- 140)

3.3: مأسسة الهوية: منظمة التحرير الفلسطينية (م.ت.ف) ومؤسسة الدراسات الفلسطينية

ليس من أهداف هذا القسم التأريخ لمسيرة م.ت.ف ولا مؤسسة الدراسات الفلسطينية رغم غناها؛ وإنما يتطلع إلى إلقاء الضوء على محطة نشوء هاتين المؤسستين ضمن تبلور البراديغم القومي في فترة الخمسينات والستينات من القرن العشرين. إلا أنه من المفيد التعريج قليلا على مفهوم الهويات وتشكلاتها في الحقل السياسي.

الهوية ليست معطى ما فوق تاريخي؛ هي بنت الحركة التاريخية للجماعات البشرية، وهي مصنوعة ومشكلة سياسيا. وليست القوميات، بما هي هويات سياسية، بظاهرة استثنائية عن "القانون" السابق. إن الهويات القومية صناعة أيديولوجية بحتة؛ فرغم أنها ظاهرة

تاريخية؛ كانت قد تبلورت في القرن التاسع عشر في أوروبا، إلا أن ليس لها وجود تاريخي أزلي. وهذا معنى أنها مصنوعة على يد حركات قومية.[26]

تتموضع الهوية القومية ضمن ما يسميه بندكت أندرسون بالجماعات المتخيلة وهي جماعات يتم تشكيلها من أجل الإنتساب إليها؛ أو كما يسميها ادوارد سعيد بـــaffiliation. وفيها تحولت المجتمعات في ثلاث مراحل: المحراث، والسيف، والقلم. في مقابلها الجماعات ذات الإنتماء المباشر "وجها لوجه"، أو ما يسميها سعيد بـــfiliation" من قبيل الأبوة والبنوة البيولوجية. (الشيخ، 2013: 72– 73؛ Said, 1983: 24-25)

على غرار تشكل الهويات القومية وتكونها، فإن القومية العربية ليست حالة استثنائية بقدر ما تخضع لنفس منهج التشكل التاريخي للهوية. "هنا يمكن الحديث عن ثلاثة اتجاهات فكرية أسهم فيها العديد من المفكرين العرب في الحديث عن ارتباط الهوية بصناعة الأيديولوجيات العربية، هي: (1) اللغة والعرق العربي والتكون التاريخي للأمة؛ (2) وثنائية الإسلام والاستعمار؛ (3) والهوية الوطنية الفلسطينية،" (الشيخ، 2013: 75– 76) والتي سوف نرى تجلياتها في كل من م.ت.ف ومؤسسة الدراسات الفلسطينية ضمن براديغم الهوية العربية الأكبر.

على إثر النكبة، تهجر وتشتت المجتمع الفلسطيني داخليا وخارجيا، وتمزقت قيادته، واختفت مظاهرها السياسية. كانت إحدى نتائج النكبة حدوث تحول جذري في القيادة؛ حُمّلت القيادة القديمة مسؤولية ضياع فلسطين، وحقّرت على فشلها فكان مصيرها الإقصاء

---

[26] . أبرز منظري الهوية القومية هم ارنست غيلنر وإريك هوبسباوم وبندكت أندرسون.

من المشهد السياسي برمته. (Khalidi, 1997: 180) ثم أتت في بداية الخمسينات قيادة جديدة كانت بمثابة الترسيخ الفعلي لما نسميه براديغم الهوية القومية.

بغياب قيادة فلسطينية، اتجه العمل السياسي الفلسطيني نحو الإنضواء تحت مظلة أشكال وأطر تنظيمية جديدة؛ ما فوق وطنية أو قومية، وإسلامية وشيوعية. (الشريف، 2014) ففي الفترة التي امتدت من 1949 حتى عام 1964 عرف الوطن العربي ثلاثة تيارات فكرية مركزية متصارعة؛ التيار القومي، والتيار الماركسي، والتيار الوطني القُطري. (علوش، بدون: 15)

لم تكن النكبة حدثا متعاليا عن تاريخ العرب، وإن شكلت صدمة كارثية لهم. فقد كان الوطن العربي مستعمَراً من القوى الامبريالية الكبرى، وشعوبه لم تحقق استقلالها بعد. في ظل هكذا وضع كانت التيارات الفكرية أعلاه تنطلق من نقد للوضع السابق ومحاولة التأسيس لحالة لاحقة.

ضم التيار القومي ثلاثة اتجاهات، يلخصها ناجي علوش في: اتجاه القوميين الأوائل من أمثال محمد عزة دروزة وعوني عبد الهادي وقسطنطين زريق وزملاء لهم من الأقطار العربية. مثّل هذا الاتجاه حالة تنظيرية للقومية العربية كعامل وحدة. وكانوا أساسا قد عزوا الهزيمة إلى التجزئة. وتحرير فلسطين لا يتم إلا عبر الوحدة القومية، وهو تحرير غير منفصل عن تحرر العرب من الامبريالية. لم يتبلور هذا الاتجاه ضمن حركة عسكرية أو سياسية. (علوش، بدون: 15- 16)

كان الاتجاه الثاني متمثلا في حزب البعث العربي الاشتراكي وهو ينطلق في أساسه من المنطلقات الفكرية النظرية للقومية العربية حيال قضية فلسطين، وأن ذلك لا يتم إلا بالقوة. وكان الحزب قد مرّ في مرحلتين بخصوص فلسطين؛ كانت الأولى تنادي وتركز على ضرورة التلاحم المطلق بين الدور الفلسطيني الخاص والدور العربي العام، فيما الثانية والتي أخذت بالتبلور منذ عام 1959، أي بعد الوحدة بين مصر وسوريا، دعت إلى إنشاء كيان سياسي ثوري لأبناء فلسطين. (علوش، بدون: 19)

تبلور الاتجاه الثالث ضمن هذا التيار في حركة القوميين العرب. كانت قد تأسست عام 1952 على يد الفلسطيني جورج حبش والسوري هاني الهندي. ولاحقا، وبفعل التحاقهما بجمعية العروة الوثقى، تمكنّا من استقطاب كل من وديع حداد ومحسن إبراهيم وأحمد الخطيب. "وعلى ما يبدو فإن قيادة حركة القوميين العرب في سنواتها الأولى، أي منذ تأسيسها حتى مؤتمرها الأول عام 1956، تألفت من أحد عشر شخصاً، ستة منهم كانوا أتموا دراستهم في الجامعة الأمريكية... فيما أربعة منهم كانوا طلابا فيها ولم يتخرجوا، فقط محسن إبراهيم كان الوحيد الذي لم يدرس أبدا في الجامعة الأمريكية، بل اكتفى بدورة لتدريب المعلمين." (باومغرتن، 2006: 115)

كانت أيديولوجية الحركة متمحورة حول شعارها "وحدة، تحرر، ثأر،" وكان تحرير فلسطين هدفها الرئيسي. ولا طريق لتحقيق ذلك إلا بالتحرر العربي من الاستعمار الغربي؛ وأن الطريق إلى تل أبيب يمر بدمشق وبغداد وعمان والقاهرة. (صايغ، 2003: 134- 135) الوحدة العربية والتحرر من الاستعمار من أجل إمتلاك القوة التي بدورها

ستحقق الثأر؛ الثأر ممن اغتصب جزءا من أرض عربية. (باومغرتن، 2006: 121؛ علوش، بدون: 22)

منذ أواسط الخمسينيات من القرن العشرين كانت الحركة منشغلة بمجابهة الحكومات العربية المتواطئة مع الإستعمار وذلك من أجل توحيد الأقطار العربية الأمر الذي يصب في تعزيز العمل من أجل تحرير فلسطين، ولا يجب أن ننسى بأن للحركة ميلاً قويا تجاه عبد الناصر، وتجاه فلسفته السياسية والاقتصادية والاجتماعية، (صايغ، 2003: 137) استمرت الحركة في عملها ذلك حتى أوائل الستينات.[27] خلال تلك الفترة حصل العدوان الثلاثي على مصر، ثم تلاه الوحدة بين مصر وسوريا عام 1958 وكانت قد أعتبرت بمثابة أول رد على العدوان. منحت الوحدة شعوراً بضرورة مجابهة الإمبريالية العالمية في نفس الوقت الذي تتم فيه مجابهة أعوانها من الحكومات العربية؛ فإلى جانب عمل حركة القوميين العرب، ولأن عبد الناصر كان قد أعلن أنه لن يقدم على مواجهة اسرائيل إلا بعد أن تستكمل مصر بناء قوتها العسكرية التي تضمن لها تفوقا حاسما، لجأ عبد الناصر إلى سياسة دعم حركات التحرر في الوطن العربي من الجزائر حتى اليمن. (علوش، بدون: 24)

في تلك المرحلة والتي امتدت من العام 1958 وحتى تداعي الدولة الموحدة عام 1961 دعا القوميون العرب وعلى رأسهم عبد الناصر لضرورة إنشاء كيان فلسطيني يكون بمثابة حركة تحرر وطني على غرار أخواتها في الأقطار العربية، تحظى بدعم الدولة

[27] . للاطلاع على تفاصيل تلك المرحلة أنظر: صايغ، يزيد. 2003. الحركة الوطنية الفلسطينية *1948- 1993:* الكفاح المسلح والبحث عن الدولة. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية. ص137، 138، 139

الموحدة. فعقب المبادرة التي أطلقها عبد الناصر في آذار عام 1958 لإنشاء كيان فلسطيني، قامت حركة القوميين العرب بتأسيس لجنة فلسطين وتألفت من حبش والهندي وحداد وأسامة النقيب وزاهي القمحاوي وعبد الكريم حمد وأحمد اليماني. (صايغ، 2003: 141- 142)

كان حزب البعث العربي الاشتراكي متفقا مع التوجه نحو إنشاء كيان سياسي ثوري لأبناء فلسطين، وكان موقف الحزب ذاك قد تبلور بعد عام 1958، ويعلل الحزب ذلك "بالحاجة إلى الحفاظ على حيوية القضية الفلسطينية من جهة، وإيجاد إطار للتفاعل الفلسطيني مع الوحدة والتحرير من جهة ثانية، وتجنيب الفلسطينيين تبديد جهودهم في الخلافات العربية الجانبية من جهة ثالثة، وتمكين عرب فلسطين من تهيئة الأرض الملائمة لممارسة دورهم الطليعي في خوض حرب التحرير الشعبية القادرة، متى أصبحت إمكانية خوضها قائمة." (علوش، بدون: 19)

ظلت فكرة إنشاء الكيان حبيسة القرارات التي تصدر في المؤتمرات القومية، وفي أحسن حالاتها موضوعة في أدراج جامعة الدول العربية. ولعبت عوامل عدة في إخراج الفكرة من حيز الوجود بالقوة إلى حيز الوجود بالفعل؛ فقد أنهى الإنقلاب الذي حصل في دمشق عام 1961 إلى إنهاء الوحدة بين مصر وسوريا، ورغم محاولات عبد الناصر الحثيثة لإعادة الوحدة عبر تقوية حركة القوميين العرب في سوريا إلا أنها باءت بالفشل جراء استقواء حزب البعث في سوريا بحزب البعث في العراق حين استولى على السلطة في عام 1963. (صايغ، 2003: 151- 152)

من ناحية ثانية، شكل بروز التيار الوطني القُطري ممثلا بحركة فتح عاملا رئيسيا آخر دفع في أوائل الستينات باتجاه العمل على إنشاء الكيان الفلسطيني المستقل.[28] وكان هذا التيار متوافقا مع التيار القومي إلا أنه يرى أن قضية الشعب الفلسطيني قضية وطنية وليست صراعا طبقيا أو اجتماعيا. وأن الأقطار العربية هي المسؤولة عن استقلالها كما حصل في أقطار المغرب العربي، الجزائر على وجه الخصوص. كانت فتح قد بلورت رؤيتها لتكون متمحورة حول تحرير كل فلسطين، وتدمير اسرائيل ككيان سياسي وعسكري واقتصادي؛ ولهذا أصرت على مبدأين أساسيين هما: الاستقلال المطلق للتنظيم ولصنع القرار الفلسطيني عن الحكومات العربية، وقد أرجعت الحركة سبب ذلك إلى الفشل الذي منيت به الجيوش العربية في حرب 1948، واسقاط تلك الجيوش من حساباتها القوى الفلسطينية الفاعلة في المعركة، وكانت قد سلبت الجماهير الفلسطينية إرادة العمل بالقوة والضغط السياسي. والمبدأ الثاني هو أولوية الكفاح المسلح كوسيلة للتحرير. (علوش، بدون: 30- 31؛ صايغ، 2003: 153- 155)

في أيلول عام 1963 قرر مجلس جامعة الدول العربية "أن الوقت قد حان ليتولى أهل فلسطين أمر قضيتهم." وتم تكليف ممثل فلسطين في الجامعة العربية أحمد الشقيري بالقيام بالمهمة. بعدها بعام، في أيار 1964 دعا الشقيري إلى المؤتمر الفلسطيني الأول والذي

---

[28] . للاطلاع على تاريخ نشوء فتح بالتفصيل، أنظر: صايغ، يزيد. 2003. الحركة الوطنية الفلسطينية *1948- 1993: الكفاح المسلح والبحث عن الدولة*. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية. ص144- 153.
باومغرتن، هيلغا. 2006. تاريخ الحركة الوطنية الفلسطينية 1988 -1948: من التحرير إلى الدولة. رام الله: مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديموقراطية. ص 154- 169

كان بمثابة إعلان ميلاد م.ت.ف، وفيه أقر الميثاق القومي والنظام الأساسي وتم تعيين الشقيري رئيسا للمنظمة. (علوش، بدون: 35)

رغم اشتداد السياق العام لصالح التيار الوطني القُطري إلا أن المنظمة اصطبغت بصبغة تيار القومية الناصرية. وكان الشقيري معنيا بالانسجام مع الموقف التقليدي الذي مثلته دولة الوحدة قبل انقسامها وتابعته مصر بقيادة عبد الناصر. فكانت تشكيلة المنظمة تتوزع على أربع كتل؛ تمثل الأولى شخصيات مستقلة مقربة من الشقيري؛ غير حزبية وتتبنى شعارات قومية عامة. أتت الكتلة الثانية من ذوي الاتجاه الناصري عموما، فيما الثالثة كانت صغيرة نسبيا، مثلت البعثيين. والرابعة كانت اثني عشر عضوا من حركة فتح. (علوش، بدون: 36)

لهذا أتى الخط العام لميثاق المنظمة مشددا على أن فلسطين وطن عربي، تجمعه روابط القومية العربية بسائر الأقطار العربية التي تؤلف معها الوطن العربي الكبير. وأن الشعب العربي الفلسطيني آمن بعروبته، وأنه انطلاقا من شعوره بالمسؤولية القومية يعلن الميثاق القومي. ونص الميثاق على إحياء جميع المناسبات الفلسطينية والقومية العربية؛ لأن الشعب الفلسطيني جزء لا يتجزأ من الأمة العربية، يشترك معها في آمالها وآلامها، وفي كفاحها من أجل السيادة والتقدم والوحدة. وأن الوحدة العربية وتحرير فلسطين هدفان متكاملان؛ يهيء الواحد منهما تحقيق الآخر. (علوش، بدون: 37- 38)

في تلك المرحلة، بالتحديد مع بدايات الستينيات، كان ثلاثة أكاديميين وهم قسطنطين زريق ووليد الخالدي وبرهان الدجاني يتشاورون في تأسيس هيئة عربية علمية مستقلة خاصة

تهتم بالقضية الفلسطينية والصراع العربي الصهيوني. ولأن الشعب الفلسطيني لم يشهد استقرارا سياسيا ولا اجتماعيا أيضا، كان بالكاد تمكن من بناء بعض المؤسسات السياسية ذات الشأن كالجمعيات الاسلامية والمسيحية، ولاحقا الهيئة العربية العليا والمجلس الوطني الفلسطيني. مثل غياب الحالة المؤسسية دافعا رئيسيا نحو التعويض عن هذا الغياب. (أبو فخر، 1994: 279) أتى إنشاء المؤسسة رسميا في أواخر عام 1963 تجسيدا لهكذا تعويض، ثم في سنواتها التالية ضمت بين مجموعة من القائمين عليها منهم: نبيه فارس وفؤاد الصروف وهشام نشابة وعبد المحسن القطان. كان الهم الناظم للمؤسسة والذي حدد أهدافها التزاما قوميا؛ أي التمسك بالحق العربي في فلسطين والدفاع عنه وكشف أغراض الصهيونية العالمية وسياسات اسرائيل ومخاطرها على المنطقة العربية. (أبو فخر، 1994: 279) وقد صاغت المؤسسة على موقعها الرسمي على الانترنت مبادئها في ست نقاط وهي: عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول العربية، وعدم الخوض في خلافاتها. عدم الارتباط بأي حكومة أو حزب أو تنظيم. حصر نشاطاتها بالتوثيق والبحث العلمي وما يستتبعانه في مجال النشر والتوزيع والاعلام. التزام الرصانة في منشوراتها؛ ونبذ العنصرية والاسفاف والتجريح الشخصي. اعتماد مبدأ التطوع في مجلس الأمناء المشرف على المؤسسة، واللجنة التنفيذية المنبثقة منه.

4:3 أين الفلكلور؟

كانت السنوات العشرين (1948 -1968) الحاضنة لبروز وتبلور الهوية القومية كبراديغم ناظم لرؤية الباحثين والسياسين للأحداث من حولهم. لقد كانت النكبة حدثا صادما كما انعكست كذلك في نتاجات المشتغلين وفق براديغم الهوية القومية من مثل زريق الذي وصفها بأنها "ليست بالشر الهين العابر أو بالنكسة البسيطة، وإنما هي نكبة بكل ما في الكلمة من معنى، ومحنة من أشد ما ابتلي به العرب في تاريخهم الطويل، على ما فيه من محن ومآسي." ويضيف جورج حنّا بأن التاريخ "لم يخبرنا عن شعب أصابه ما أصابنا وذل كما ذللنا وبقي في خنوعه واستسلامه للقدر يعكر الفضاء بالتصفيق لأسياده." ولم يقف الأمر عند ذلك الحد؛ بل تعداه لأن ترى أدبيات النقد الذاتي في النكبة "انهيارا معنويا يتمثل في شك العرب بحكوماتهم، واتهامهم لقادتهم وزعمائهم، بل شك الكثيرين منهم في أنفسهم وفي قابليتهم كأمة، وتسرب اليأس إلى صدورهم، وتهربهم من مجابهة الخطر، وتضاؤلهم أمام عظم المصيبة." (الخالدي، 2009: xvii)

كان أثر ذلك الحدث الفاجع جذريا طال كل مستويات الحياة المادية والسياسية والاجتماعية والفكرية والروحية والنفسية والاقتصادية، على مدار العشرين سنة. إحدى تجليات ذلك الأثر تمثل في ولادة أدب نقدي يحاول استيعاب الفاجعة وتفسيرها والتغلب عليها. إلا أن اطلاعنا على ذلك الأدب ومراجعاته لم تحلنا، ولو تلميحا، على سؤال أين الفلكلور؟ وسيحاول البحث هنا التوقف عند هذا السؤال محللا أبرز الأسباب التي قبعت وراء غياب الإهتمام بموضوعة الفلكلور.

أولا: كانت إحدى نتائج النكبة تهجير وتشتيت الفلسطينيين عن أرضهم؛ فلم يعد هناك من وجود لمجتمع فلسطيني واحد متماسك، ولم تعد له ممارسات مستقرة بفعل النزوح والتشريد والقتل والتنكيل الذي لحق بالبشر والشجر والحجر.

ثانيا: شهدت تلك المرحلة والتي نعتها رشيد الخالدي بـــ "سنوات الضياع" (1997: 178) غيابا للفلسطينين عن المشهد كفاعلين سياسيين أو حتى كشعب. إضافة إلى "انقطاع ثقافي فلسطيني"، على حد تعبير سليم تماري، "فالسياسي تغلب على الثقافي؛ بمعنى أن الناس تلقت ضربة عام 1948، ولم يفيقوا منها إلا بعد عشر سنوات أو اثني عشرة سنة، وفي هذه الأثناء كانوا مشغولين بالبحث عن لقمة العيش، وحتى كل التيارات الإيديولوجية السياسية كانت مغيبة تقريبا. فهو لم يكن انقطاعا عن الإهتمام بالفلكلور بل هو انقطاع عن الثقافة." (تماري، مقابلة غير منشورة)

ثالثا: سؤال النكبة يحيل على موضوعة الهزيمة؛ أما موضوعة الفلكلور فتأتي ضمن سياق سياسات بناء الهويات الثقافية الوطنية. ولأن الهوية السياسية القومية كانت متبلورة في تلك الفترة، أو هي في طور التبلور، لم يكن هنالك شعور بالحاجة لهوية ثقافية، خاصة أن الحدث لم يكن قد استوعب تمام الاستيعاب.

رابعا: ثمّ إن الفلسطيني اللاجيء للدول العربية المحيطة لم يكن يشعر بالاغتراب عن مجتمعاتها؛ لذا لم يطور الفلسطينيون في المنفى وعيا فلكلوريا يمايزهم عن غيرهم. ولعل أحد الأسباب يكمن في تقسيم فلسطين بين اسرائيل والأردن ومصر مما أفقد الهوية

الفلسطينية بوصلتها وأفقدها سردية ثقافية متماسكة. هذا مثلا ما حدا بالفلسطينيين في الأردن إلى التماهي مع الوطنية الأردنية. (Khalidi, 1997: 179)

خامسا: لم يكن الفلكلور من ضمن أجندة المؤسسات البحثية آنذاك؛ فقد كان معظم القائمين على تلك المؤسسات، من قبيل مؤسسة الدراسات الفلسطينية، متحدرين من دول عربية، ومشتغلين ضمن براديغم القومية، هذا فضلا عن أن إلمامهم بالثقافة والمجتمع الفلسطينيين محدودا جدا. أما الفلسطينيون منهم فلم يكن لديهم اهتمامات اثنوغرافية سوسيولوجية، بل كانوا إما مؤرخين مثل الخالدي، أو اقتصاديين مثل برهان الدجاني؛ فهؤلاء هم من فرضوا الرؤى على الأبحاث التي تم الاشتغال عليها في تلك الفترة. (تماري، مقابلة غير منشورة)

الفصل الرابع:

ما بعد النكسة: براديغم الهوية القومية

1.4: مؤسسة إنعاش الأسرة ومجلة التراث والمجتمع

كانت جمعية إنعاش الأسرة التي تأسست عام 1965 قد وضعت نصب عينيها قضية إحياء التراث الشعبي الفلسطيني، الفلكلور. وفي مرحلة من مراحل عملها المتقطع والمتعثر، شكلت الجمعية لجنة خاصة تقوم بتلك المهمة؛ ففي عام 1973 تشكلت لجنة الأبحاث الإجتماعية والتراث الشعبي الفلسطيني، وكانت اللجنة من أجل تسهيل وتيسير عملها قد قسمت ذاتها إلى ثلاث لجان؛ تُعنى الأولى، واسمها اللجنة الميدانية، بجمع التراث القولي من حكايا وغناء وأمثال وبكائيات. واللجنة الثانية، وهي لجنة المكتبة والترجمة فقد عملت على جمع كل ما كتب عن التراث باللغات الأخرى في مكتبة اللجنة وترجمة ما كانت الحاجة لترجمته. أما اللجنة الثالثة فكانت لجنة المتحف وهي معنية أساسا بجمع وحفظ الأدوات الفلكلورية في مجالات الحياة كافة؛ من المطبخ إلى الأرض والحرب.

كان الفكر الناظم لعمل الجمعية واللجنة من تحتها فكرا محافظا[29]؛ فهدف الجمعية من هذا الجهد تمركز في جمع التراث بكل أمانة وصدق دون تغيير أو تبديل، على حد قول سميحة خليل، من أجل دراسته وتحليله من ناحية، ومن أجل وضع الأسس العلمية لمعالجة القضايا المطروحة والعمل على التمسك بما جاد منها بعد تطويرها وتحسينها وحذف ما ساء منها ودخل عليها والذي لا ينسجم مع عاداتنا وتقاليدنا الأصلية. (خليل، 1974: 4)

كان ذلك الجهد الموزع على مدار سنين قد تتوج في إصدار مجلة التراث والمجتمع. واذا ما أردنا التعريف بالمجلة قلنا بأنها دورية فصلية تعنى بنوعين من الدراسات: دراسات في التراث الشعبي الفلسطيني ودراسات في العلوم الاجتماعية والثقافية تتعلق بالمجتمع الفلسطيني. إلا أننا نلاحظ أن المجلة في بداياتها حيث انطلقت في نيسان عام1974 كانت معنية بشكل رئيسي بموضوعات الفلكلور والتراث الشعبي. وابتداء من عددها 42 أخذت المجلة في انعطافة نحو ادراج دراسات اجتماعية؛ فبالإضافة إلى أربع زوايا ثابتة – زاوية "دعوة إلى التراث الشعبي"، وزاوية "نبض الشارع"، وزاوية "من التراث العربي"، وزاوية "نافذة على التراث العالمي" – هنالك في كل عدد مقالة أكاديميّة موسّعة أو أكثر في التراث الشعبي، كما هو الحال مثلاً في العدد 52 حيث نجد مقالة بعنوان "الزغرودة"، ومقالة أخرى بعنوان "الزيت والزيتون في الوجدان الشعبي الفلسطيني"، بالإضافة إلى أربع مقالات في العلوم الاجتماعيّة.

---

[29] . بالامكان الاطلاع مثلا على مجموعة من المقالات التي تُعنى بالمرأة في ثنايا صفحات المجلة، ولعل أبرزها وأشدها دلالة على ما نذهب إليه هو مقال د. عبد الرازق جرار المعنون بـــ "مرحبا بالتخلف اذا ما يحفظ للمرأة أنوثتها وحنانها وأمومتها." المنشور في العدد الثالث من المجلة.

في العدد (52) تابعت المجلة التطوير والتجديد بأن أدخلت زاوية جديدة بعنوان "تجارب فلسطينيّة" تحتوي على تجارب غريبة أو حزينة أو طريفة، بشكل لافت للنظر، يمرّ بها فلسطينيّون وفلسطينيّات دون ذنب جنوه وإنّما لمجرّد كونهم وُلدوا فلسطينيّين. تجديد آخر بدأته المجلة في العدد 52 يأتي في زاوية "أعلام من فلسطين". وكانت المجلة قد اشترطت سابقاً أنّ أية مساهمة لهذه الزاوية يجب "أن تأتي من أشخاص عرفوا ذلك 'العلم' عن قرب وعايشوه لمدّة طويلة كقريب أو جار أو صديق أو زميل عمل أو نحو ذلك..." ولكنّنا ابتداء من هذا العدد فتحت الزاوية لمساهمات عن أعلام من فلسطين يجمعها الكاتب من مقابلات مع من عرفوا "العلم" أو من مصادر مكتبيّة حول ذلك "العلم".

تطوير آخر إنطلق ابتداءً من العدد "54"، وكان التطوير عبارة عن تكوين هيئة تحرير لمجلّة "التراث والمجتمع" تقوم بتحكيم جميع الموادّ التي تُرسل إلى المجلّة من دراسات ومقالات ومراجعات كتب، أو أيّ موادّ لزوايا المجلّة الأخرى، وسيجري إدراج المعلومات المتعلّقة بالتحكيم ضمن "قواعد النشر" التي ستظهر في نهاية كلّ عدد، ابتداء من العدد "52". (موقع المجلة على الانترنت)

يُلاحظ في الأعداد الأولى من المجلة الحرص على إخراج الفلكلور كعلم عن طريق بعض الدراسات التي تتبع بروز الفلكلور وربطه بالعلوم الإجتماعية. ومما يجدر الانتباه إليه أنه حتى العدد الثامن عشر الصادر سنة 1995 كانت تلك الدراسات من سوسيولوجين عرب كما يظهر من خلال مقالات د. محمد محمود الجوهري "التراث الشعبي بين الفلكلور وعلم الاجتماع"؛ والسبب في ذلك يكمن في أن معظم من كتبوا في المجلة في بداياتها لم

يكونوا متحدرين من حقول العلوم الاجتماعية والانثروبولوجية بل كانوا بالأحرى هواة جمع المادة الفلكلورية الذين كانت لهم أيضا بعض المحاولات في الكتابة عن الفلكلور وعلميته.

مثّل سليم تماري استثناء في ذلك؛ إلا أنه لم يكن منخرطا في ابراز الفلكلور كعلم ضمن التيار الناشئ حينها على الرغم من اهتماماته الاثنوغرافية منذ بدايات السبعينات. هنا يكشف لنا تماري السبب الكامن وراء اهتماماته تلك الذي هو غياب الدراسات السوسيولوجية لفهم النسيج الاجتماعي الفلسطيني. هذا ولدّ الهوس عند تماري بمدرسة الحوليات الفرنسية التي تدرس النسيج الاجتماعي من خلال تجلياته في الثقافة المحلية خصوصا بالريف. من هنا جاء اهتمام تماري بالفلكور لأنه المصدر الوحيد للدراسة الاثنوغرافية. كان تماري على خلاف ابستمولوجي مع لجنة المجلة حيث كان يرى في أعمالهم عملية تخليل للتراث؛ أي عملية الحفاظ على المجتمع من خلال تكديس وحفظ التراث. يقول تماري: "كان اهتمامي منصبا على التغير الاجتماعي؛ يعني مهتم بالاثنوغرافيا كمصدر لدراسة التغيير، وبالتالي كان هنالك توتر باستمرار مع لجنة التراث." (تماري، مقابلة غير منشورة)

يقودنا الحديث عن مضمون المجلة إلى ضرورة الإطلالة على عناوينها ومحتوياتها، كما وعلى أهم المواضيع التي تناولتها، وذلك بهدف معرفة مدى دراسة الفلكلور ضمن براديغم الهوية القومية. من خلال البحث في فهرس المجلة حتى عددها الثاني والأربعين، نستطيع الاستدلال على ما يقارب الخمس عشر موضوعا بدءا من الأمثال الشعبية وإنتهاء بالطب

والتداوي الشعبيين مرورا بالمرأة وما يتعلق بها من عادات وقوانين، ثم الحكايا الشعبية والتقويم عند الفلاحين وفلكلور النباتات والحيوانات، وفلكلور الصناعات كالصابون والفخار، وعادات الأفراح والأتراح، والأكل الفلسطيني والقهوة السادة، ثم عادات القضاء والحكم العشائري.[30] اللافت هنا، وعلى مدار أعداد عديدة من المجلة، وجود توجه يربط الفلكلور بالحركة القومية من ناحية، ويحاول من ناحية أخرى إبراز مرجعية علمية لدراسة الفلكلور؛ يظهر هذا جليا من العدد الأول للمجلة في مقال لمحمد محمود الجوهري بعنوان "التراث الشعبي بين الفلكلور وعلم الاجتماع" وفي العدد الثاني مع وليد ربيع في مقال له بعنوان "أثر ظهور المبدأ القومي والحركة الرومنسية على نشأة علم الفلكلور." ويتكرر بروز ذلك الاهتمام في الأعداد الثالث عشر والرابع عشر والثامن عشر في مقالات الجوهري "أصول الدراسة الميدانية للتراث الشعبي." وكذلك مقالة شريف كناعنة في العدد الثامن عشر بعنوان "الفلكلور ما هو؟"، وفي مشاركة صفوت كمال في مقالته "مناهج بحث الفلكلور العربي." في العدد السادس والعشرين.

اذا ما تفحصنا جيدا نتاجات القائمين الأوائل على المجلة في أعدادها الأولى إبان صدورها؛ وهم وليد ربيع ونبيل علقم وعبد العزيز أبو هدبا وعبد اللطيف البرغوثي؛ لخلصنا إلى نتيجتين هامتين. تقول الأولى بأن طروحاتهم قامت على افتراض صريح يقول بالربط بين الفلكلور وحركات التحرر القومية في أوروبا، يستبطن هذا الافتراض

---

[30] . بالإمكان العودة إلى العدد 21 من المجلة والصادر سنة 1992، الصفحة 143من أجل الإطلاع على فهرس الأعداد العشرين الأولى من المجلة مرتب حسب الموضوعات بحيث يضم الفهرس جميع المقالات التي تندرج تحت كل موضوع. وكذلك دراسة حسين غيث عن النتاج الفكري للمجلة على مدى عشرين عام (1974- 1994) في العدد 24 الصادر سنة 1994، صفحة 121.

اطمئنانا حيال القومية كحركة تحررية. تصبح القومية في السياق الاستعماري الفلسطيني للمشتغلين على الفلكلور أفقا لتطلعاتهم. المسألة الثانية المهمة هنا تكمن في ملاحظتنا لتأسيس أيديولوجي لنظرة نقائية في التعامل مع الفلكلور؛ وليس ذلك فحسب بل يتم اعتمادها في مصادرة تاريخ القوميات في أوروبا لصالحها إذ "إن النهضة بالبحث لا تكون بترك القديم كلية وإنما بالبحث والتنقيب عنه وباختيار أحسن ما فيه وتطويره والبناء عليه... ومع بداية ظهور القوميات بعد عصر النهضة نجد أن حركة الاهتمام بالتراث كانت تسير على خط مواز للمبدأ القومي... وبين الشعوب المضطهدة التي تحاول تأكيد هويتها القومية يصبح جمع الفنون الشعبية ذا أهمية سياسية كبرى لأنه يوقظ تراث الأمة واهتمامها بأحسن ما فيها." (علقم، 1974: 119- 120) "فمن لا تراث له، لا وجود له." (الخليلي، 1998: 15)

لا يتم ربط الفلكلور بالمبدأ القومي فحسب، بل يجري الحديث في ذلك السياق، وضمن منطق التطور الذي خضعت له دراسة الفلكلور، عن قيمة هكذا حقل تتوج في النهاية ليكون ضمن أروقة الأكاديميا في أوروبا. يقول نبيل علقم في هذا الصدد: "تتضح أهمية دراسة التراث الشعبي بإحداث كليات جامعية خاصة لهذا الفرع من العلوم الإنسانية." (علقم، 1974: 119) وفي معرض تتبعه لنشوء علم الفلكلور يقول وليد ربيع نقلا عن أحمد رشدي صالح: "كلمة فلكلور لم تعرف قبل سنة 1848 وأن دارسيه يقسمونه إلى مراحل ثلاث... المرحلة الثالثة هي مرحلة الاعتراف به من قبل الجامعات والهيئات الدولية." (ربيع، 1974: 9)

رغم هذا السعي المحموم لإبراز عملية الاشتغال على الفلكلور كعلم وكمعرفة أكاديمية، إلا أن المجلة تتبنى صراحة خطابا موجها للقارئ يدعوه للمشاركة والمساهمة فيها. ولعل في ذلك تناقضا إلا أنه يزول حالما ندرك التمييز الابستمولوجي الذي تقيمه المجلة لذاتها؛ إذ يوجد مستويان منهجيان يحكمان الدراسات المنشورة في المجلة؛ الأول تجميعي محض لكل ما هو فولكلور سواء مادي أو معنوي. أما الثاني فتحليلي يشتغل على ويستفيد من الأول.

يُلاحظ على مدار أعداد المجلة بروز محاولة قراءة المجتمع من خلال الفلكلور، وهذا ما ينسجم مع الأرضية الابستمولوجية التي تقف عليها المجلة بل وتعرّف نفسها بها؛ وهي أنها تُعنى بالقضايا الفلكلورية والتحليل الاجتماعي. وليس هذا فحسب، بل تتساوق هذه المحاولة مع خطابها التفاعلي مع القارئ كمشارك، وتكرار هذا الخطاب في أكثر من عدد من المجلة. ففي العدد الأول (1974: 28) يكتب وليد ربيع "دراسة المجتمع الفلسطيني من خلال أمثاله العامية" وكتب في العدد الثالث (1974: 31) عن "الهجرة والاغتراب في المجتمع الفلسطيني: دراسة اجتماعية فلكلورية." ورغم أنه هنا يشير إلى أن الهجرة ظاهرة اجتماعية مورفولوجية إلا أن المقال يفتقر للتأطير النظري. وفي العدد العاشر الصادر عام 1978 كتب علي عثمان عن أن "أمثالنا الشعبية انعكاس لوجودنا الاجتماعي." تفتقد تلك الدراسات البعد المنهجي الذي يجعل منها دراسات جادة تنحو المنهج العلمي في التحليل والاستنتاج. الاستثناء الوحيد في المجلة جميعها كان شريف كناعنة والذي كتب في هذا المضمار دراسة نشرها في العدد العشرين (1989: 7)

بعنوان "الترابط بين الأمثال الشعبية والأبعاد الاجتماعية." وهي دراسة علمية جادة اتكأت على المنهج الكمي في تحليلها للعلاقة.

2.4: نتاجات شريف كناعنة

يمكننا تحقيب نتاجات كناعنة وفق ثلاث مراحل ابستمولوجية، مع الأخذ بعين الاعتبار أن هذا التحقيب ليس كرونولوجيا بسبب تداخل المناهج والأدوات التحليلية. فالحقبة الابستمولوجية الأولى لكناعنة كانت تُعنى بالانثروبولوجيا النفسية بحكم دراسة كناعنة لحقل الأنثروبولوجيا في الجامعات الأمريكية وتعمقه على وجه الخصوص في حقل دراسة الثقافة والشخصية. أتى نتاج هذه الحقبة في كتابه الأول "التغير الاجتماعي والتوافق النفسي عند السكان العرب في اسرائيل."

حصلت الانعطافة الابستمولوجية في اهتمامات كناعنة البحثية بعد عودته لفلسطين في أواسط السبعينات من القرن العشرين حيث تركزت أبحاثه على التاريخ الاجتماعي للقرية الفلسطينية المهجرة عام 1948. في هذه الحقبة لم يكن كناعنة مؤرخا بالمعنى الحرفي للكلمة بل كان راصدا للتاريخ الاجتماعي للقرية وتحولاته. ولأن القرى لم تعد موجودة من ناحية، ولأن فكرة أن يجري ابن المجتمع بحثا اثنوغرافيا داخل مجتمعه فكرة سخيفة لكناعنة؛ فإنه اتكأ على التاريخ الشفوي من أجل الوصول لمادة تمكنه من فهم وتحليل القرية سوسيولوجيا. كانت أهم نتاجاته في هذه الحقبة هي مشروعه الذي قدمه لمؤسسة الدراسات الفلسطينية أثناء توليه منصب مدير مركز الأبحاث في جامعة بيرزيت من

الأعوام الممتدة بين 1985–1990 ، وكانت حصيلة المشروع كتاب "كي لا ننسى" الذي عمل على تحريره وليد الخالدي.

ثالث هذه الحقب وأهمها هي حقبة اشتغال كناعنة على الفلكور والتراث الفلسطيني. وكانت قد بدأت في عام 1977 بعيد اجتماعاته الأولى مع لجنة الأبحاث في جمعية إنعاش الأسرة. وكان لتلك الاجتماعات أثر كبير على توجه كناعنة نحو دراسات الفلكلور، فضلا عن صحبته للدكتور عبد اللطيف البرغوثي صاحب الدراسات الأدبية واللغوية في حقل الفلكلور الفلسطيني.[31]

ما من شك في أن حضور كناعنة في لجنة أبحاث جمعية إنعاش الأسرة قد عمل نقلة ابستمولوجية كبيرة؛ إذ لم يكن في هذا المضمار البحثي الناشيء حديثا باحثون علميون متحصنون بالمناهج المطلوبة. غلب على الكتابات عن الفلكلور طابعها التجميعي، وقلما كان يتم الالتفات إلى الأبعاد الاجتماعية للفلكلور والتراث. هنا يوضح لنا كناعنة ثلاثة أصناف من دارسي الفلكلور؛ الأول ينطلق من الأدب كعبد اللطيف البرغوثي، فيما الثاني يتناول الفلكلور من منطلق اللغة، وأعمال هذه الأصناف ترى أهمية الفلكلور في ذاته. بينما يمتاز الثالث بكونه ينطلق من منصة التحليل الانثروبولوجي والسوسيولوجي مما يعني أن الفلكلور ليس مهما بقدر ما يعيننا على فهم المجتمع وديناميكياته. يقول كناعنة في

---

[31] . يضاف لذلك، في نظرنا، البعد النفسي السلوكي لشخصية كناعنة والذي كان قد عرّج عليه بإسهاب في مقالتين منفصلتين جعلهما فاتحة كتابه الصادر عن مؤسسة مواطن تحت عنوان "دراسات في الثقافة والتراث والهوية." ففي مقالته المعنونة بأنماط من حياتي؛ يذكر كناعنه أنه يرى "نفسه دائما في دور المراقب (وليس مجرد المتفرج) في لعبة الحياة، وليس بدور اللاعب الذي يرغب بالتأثير في نتائج اللعبة، وإنما دور من يحاول أن يفهم أصول اللعبة وقوانينها." (2011: 30) وهذا ما يجعلنا نعتقد بإنصباب إهتمام كناعنة على الفلكلور بوصفه حقلا لا يتطلب من الباحث أن يكون لاعبا.

هذا السياق: "لم أكن مختصا في التراث الشعبي في دراستي العليا وإنما كنت دارسا للأنثروبولوجيا– علم الإنسان. وعندما عدت إلى فلسطين وجدت أن أفضل طريقة لفهم ما يدور في المجتمع هي أن أتعامل مع الفلكلور كمادة اثنوغرافية للدراسة والتحليل." (كناعنة، مقابلة غير منشورة)

يحيلنا كناعنة إلى أمر منهجي مهم يتعلق بكونه باحثا أنثروبولوجيا يعيش في مجتمعه ويجري فيه دراساته. يرفض كناعنة في هكذا سياق أن يكون باحثا اثنوغرافيا مقيما بين الناس يلاحظ ظواهرهم ويسجلها؛ ويرى في هذه الفكرة سخافة لا معنى لها. (كناعنة، مقابلة غير منشورة) يشكل الفلكلور لدى كناعنة بديلا منهجيا للبحث الاثنوغرافي بمعناه ذاك داخل المجتمع.

أتت بدايات كناعنة في حقبة الاشتغال بحقل الفلكلور مع الحكايات الشعبية، وقد نتج عنها كتاب "قول يا طير". يقول كناعنة: "هذه أول نوع مادة استهوتني وبدأت أجمع فيها، تقريبا دون معرفة لماذا أجمعها أو كيف سأعالجها. ومن يومها وحتى اليوم يوجد عندي ما يقارب 98 ٪ مما هو موجود في فلسطين والعالم العربي." (مقابلة غير منشورة) ويضم كتابه ذاك نوعين من التحليل؛ تحليل اجتماعي ثقافي وتحليل لغوي أدبي. ويعود ذلك لاشتراك التأليف بين باحثين أحدهما متحدر من حقل الانثروبولوجيا، وهو شريف كناعنة، والآخر من حقل اللغويات، وهو إبراهيم مهوي.

يستند شريف كناعنة في دراسته الثقافة على نظرية التطور. فاذا ما تتبعنا كيفية نشوء الثقافة فإننا نجد بداياتها عنده في مرحلة الرئيسيات؛ وهي مرحلة من مراحل تطور

الثدييات تمتاز بزيادة حجم الدماغ بالنسبة لحجم الجسم، وتعقيد الجهاز العصبي الأمر الذي يجعل من نمو الجنين نموا بطيئا مما يعزز ارتباطه بأمه. ولأن الموروثات البيولوجية تأخذ وقتا طويلا للتأقلم مع الظروف البيئية المتغيرة أصبح في هذه المرحلة لزاما على الأم تعليم ابنائها سلوكيات معينة من أجل الاستقواء على الحياة. هذا الانفصال عن البيولوجي في مواجهة الحياة اسمه الثقافة. تطورت الثقافة بتطور الإنسان بانفصاله عن الرئيسيات وانتقاله من العيش على الشجر إلى العيش على الأرض مطورا، بالاعتماد على الجهاز العصبي أو الدماغ، سلوكيات للحفاظ على البقاء بدلا من الاتكال الكلي على اساليب التكيف البيولوجية والغريزية.

ما الذي يميز الثقافة عند الإنسان عن باقي الموجودات الحية؟ يشير كناعنة إلى ميزتين اساسيتين تتمثل الأولى في أن الثقافة عند الإنسان مُتعلمَة أو هي مكتسبة بالتعلم لا بالتكيف البيولوجي المحض، وهي ثانيا مُتعلمَة عن طريق الرموز، اللغة عند الإنسان. بناء على هذه الخصائص، يقدم كناعنة لنوعين من الثقافة؛ الأول ثقافة رسمية تنتجها مؤسسة الدولة الرسمية وترعاها وتعمل على نشرها وتضمن استمراريتها، وهي تعبر عن ذائقة نخبة من الناس. والنوع الثاني هو الثقافة الشعبية التي هي "النتاج العفوي الجماعي المعبر عن شعور وعواطف وحاجات وضمير أبناء الشعب بشكل عام، وليس النخبة أو المجموعة الخاصة، وتنتقل من جيل إلى جيل كما تنتشر بين الناس من جماعة إلى أخرى ومن فئة إلى أخرى بشكل عفوي، مشافهة أو عن طريق التقليد والمحاكاة والملاحظة."

ما علاقة كل ذلك بالفولكلور؟! بتقسيمه الثقافة أفقيا، يخلص كناعنة إلى أنها إما أن تكون تراثية، بمعنى كل ما نمجده ونحترمه ونقدره أكثر من غيره، أو غير تراثية. تتقاطع التقسيمات الأربعة عند كناعنة ليخلص "إلى أن الفولكلور يضم ما هو تراثي وما هو شعبي في نفس الوقت، وبذلك أصبح مصطلح 'تراث شعبي' أكثر مصطلح عربي يتم استعماله كمقابل لمصطلح 'فولكلور' الغربي ولذي يكاد يصبح مصطلحا عالميا." (كناعنة،2011: 13)

يمايز كناعنة بين مستويين في التعامل مع الفولكلور؛ "أولهما حقل أو علم من العلوم الإنسانية يختص بدراسة جانب معين من ثقافة المجتمع الإنساني، والثاني هو ذلك الجزء من الثقافة الذي يختص علم الفلكلور في دراسته" (كناعنة، 2011: 113) والثاني عنده يتحدد ويعرّف عبر منهجية الأول.

يموضع كناعنة الاشتغال على الفلكلور ضمن مسار الفكرة القومية ومحطات تبلورها. فبعد ربطه الفلكلور بحركتي القومية والرومانسية في أوروبا القرن التاسع عشر؛ يلخص كناعنة العلاقة بينهما وبين الحركة الفلكلورية في "أن الحركات التحررية عادت إلى الماضي وإلى الإنسان العادي البسيط للتعرف على جذورها وأصولها من أجل تحديد هويتها القومية وزيادة وعيها القومي، وذلك كجزء من الأيديولوجية القومية الرامية إلى التحرر القومي." (كناعنة، 2011: 114) "بناء على هذا الفهم، يكون الوضع الفلسطيني الحالي مثلا جيدا لظاهرة ترددت كثيرا في تاريخ تطور حقل الفلكلور وتقدم لنا فرصة ممتازة للمساهمة في دراسة التراث الشعبي كعنصر هام وفعال في بلورة هوية الشعوب

وفي التعبير عن طموحاتها القومية والوطنية... لهذا ليس غريبا ولا مستهجنا أن تتزامن هاتين الحركتين لدى الفلسطينيين." (2011: 142)

في مقاله "الحركة الفلكلورية والحركة الوطنية الفلسطينية" (2011، 141) يتتبع كناعنة ذلك التزامن عبر مسيرة الحركة الوطنية وتقاطعات الاشتغال على الفلكلور ضمن الحقب المتتالية لتلك المسيرة. فكانت بداية القومية العربية في أواخر القرن التاسع عشر حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، تزامن معها أول حقب الحركة الفلكلورية والتي ارتبطت بالاستشراق والكتابات التوراتية. وغطت هذه الموجة من الاهتمامات الفلكلورية مرحلة النصف الثاني من القرن التاسع عشر والعقدين الأولين من القرن العشرين. (2011: 144)

تميزت الحقبة الممتدة من نهاية الحرب العالمية الأولى حتى النكبة عام 1948 بالاستعمار الأوروبي والوطنية الإقليمية، "وبعد أن جرى رسم الخارطة السياسية لأقاليم الشرق العربي من قبل الدول الأوروبية الاستعمارية؛ أخذت حركات النضال القومي العربي من أجل الاستقلال، ولإول مرة، تتحول إلى حركات استقلال وطني إقليمي مرتبطة بأقاليم الخارطة الجديدة. ضمن هذا التحرك جاءت جذور الحركة الوطنية الفلسطينية الاقليمية الساعية إلى تقرير المصير في إطار "فلسطين الإنتداب" بعد بداية الانتداب البريطاني." (كناعنة، 2011: 145) تزامن مع هذه الحقبة السياسية مرحلة من مراحل الحركة الفلكلورية أكمل فيها المستشرقون دراساتهم للتراث الشعبي الفلسطيني، "ولكن هذه الدراسات على الرغم من عدم اختلاف أهدافها ودوافعها عن المرحلة السابقة أصبحت أقل

عدوانية وأكثر موضوعية. كذلك انضم إلى هؤلاء المستشرقين الأوروبيين عدد من الدارسين الفلسطينيين الذين لم يكن لديهم الاختصاص أو التدريب في حقل الفلكلور وإنما اجتذبتهم أعمال المستشرقين فقلدوها ونشروا دراساتهم في دوريات هؤلاء المستشرقين خصوصا J.P.O.S. ولكن تحتوي دراساتهم على بعض الإشارات التي تدل على أنه كان ضمن دوافع عملهم الخوف على ضياع الثقافة الشعبية الفلسطينية التي كانت في حينه آخذة في التغير بسرعة." (كناعنة، 2011: 147)

على الرغم من إشارة كناعنة إلى الدوافع التي قبعت خلف المشتغلين على الفلكلور ضمن تلك الحقبة، إلا أنه يرى في نتاجاتهم في حقل التراث نواح إيجابية؛ إذ "أن عملهم خلد لنا الكثير من نواحي الحياة الشعبية السائدة في فلسطين في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، كما أن عملهم استثار عددا من المثقفين الفلسطينيين إلى الاهتمام بجمع التراث الشعبي الفلسطيني ودراسته." (2011: 145) يُلاحظ هنا غياب عند المشتغلين على الفلكلور ضمن البراديغم القومي أي دراسة تتناول هؤلاء المثقفين من أمثال توفيق كنعان وأسطفان أسطفان. لكن في ملاحظة دقيقة نجد أن مجلة التراث والمجتمع كانت قد عملت على ترجمة ونشر ما يقارب ثمانية مقالات لتوفيق كنعان. وليس في هذا تناقض مع النزعة المحافظة التي أشرنا إليها أعلاه. إلا أنه باستطاعتنا، استنادا لمفهوم كُون عن اللامقايسة، أن نفسر عدم الاتيان على دراسة كل نتاجات الفلكلور في حقبة الكتابات الاستشراقية أو التوراتية من حيث أن "هذا المفهوم يعبر بصورة عامة عن وجود انقطاعات، جزئية أو كلية، بين باردیغمات متنافسة أو متتالية... أي أن أعضاء براديغم

مختلف يمكن أن يستخدموا أحيانا مفاهيما متشابهة، غير أنهم لا يستطيعون بالمقابل أن يعطوها البعد المرجعي نفسه." (دوبوا، 2008: 157)

شهدت الحقبة الثالثة للحركة الوطنية عودة الأيديولوجيا القومية، وكانت الحقبة تلك قد امتدت من النكبة حتى النكسة. وكان ميزتها أن فلسطين اختفت من الوجود كوحدة سياسية إدارية، و"جاءت مسيرة الحركة الفلكلورية في هذه المرحلة موازية ومشابهة لمسيرة الحركة الوطنية... إذ لم تكن هناك حركة فلكلورية منظمة. فبالنسبة للفلكلور، كما كان الحال بالنسبة للسياسة ولجميع الميادين الأخرى، كانت الجهود ممزقة نتيجة لنكبة 1948." (كناعنة، 2011: 148)

كانت الحقبة الممتدة من 1967 حتى مجيء السلطة عام 1994 بمثابة انعطافة جديدة في الحركة الفلكلورية حيث "رافق اشتداد حركة التحرر الوطني الفلسطيني وتحررها من قبضة الدول العربية إقامة العديد من المؤسسات الفلسطينية الوطنية والتي أختص الكثير منها بصيانة التراث الفلسطيني والثقافة الفلسطينية، الشعبية منها والرسمية. وضمت هذه المؤسسات الفلسطينية الوطنية عددا من مراكز الأبحاث والمتاحف الفلكلورية ومعارض الفن الشعبي وفرق الرقص والموسيقى الشعبية." (كناعنة، 2011: 149)

ومع دخول السلطة بعد توقيع اتفاق اوسلو عام 1994 دخلت الحركة الفلكلورية حقبة جديدة امتزجت فيها مع التطلعات السياسية بمأسسة المجتمع ضمن رؤية دولاتية؛ بهذا احتوت السلطة كل المؤسسات العاملة في جوانب المجتمع بما فيها تلك المشتغلة على التراث الشعبي، وضمتها لجناحها. كانت إحدى نتائج تلك المأسسة خضوع التمويل

لاشتراطات السلطة مما سبب في ضائقة مالية أثرت سلبا على عمل تلك المؤسسات في حقل التراث الشعبي. هذا بدوره أدى لتحول الاهتمام بالفلكلور من أهتمام جاد إلى مجرد متحفة واستعراضات فلكلورية موسمية احتفالية. (كناعنة، 2011: 150-151)

يوثق كناعنة لانعطافة هامة حصلت بعد الانتفاضة الثانية للحركة الفلكلورية أتت كانعكاسة للوضع السياسي الراهن آنذاك؛ فقد اتسمت الحياة المؤسسية والسياسية والمجتمعية بالشلل التام مما أدى لتراجع وانهيار المؤسسات التي تعمل ضمن حقل الفلكلور الفلسطيني. عملت تلك الأوضاع إضافة لوفاة رئيسة الجمعية سميحة خليل وأحد أعمدة المجلة د. عبد اللطيف البرغوثي تغيرا ملحوظا في سياسات مجلة التراث والمجتمع كانت المجلة عبرت عنها صراحة بقولها في العدد 41 في كلمتها الافتتاحية بقولها: "يلاحظ القاريء لهذا العدد الحادي والأربعين من مجلة التراث والمجتمع تغيرا ملموسا في القالب والمحتويات عن الأعداد السابقة. جاء هذا التغيير منسجما مع قرار اتخذته الهيئة الإدارية لجمعية إنعاش الأسرة وهي المؤسسة الراعية والحاضنة لمجلة التراث والمجتمع." (2005) لعل هذا يُعزى إلى نقص التمويل وخضوعه لسياسات السلطة الفلسطينية حينها. من ناحية أخرى، طال هذا التغيير سياسة المجلة في التوجه نحو التركيز على الدراسات والأبحاث العلمية الموضوعية المحكمة ضمن شروط وضعتها المجلة في لائحة نشرتها تحت بند قواعد للنشر في عددها ذاك. وفي هذا استدراك للنقص في البحوث العلمية التي كانت قليلة في أعداد المجلة السابقة كما لاحظنا من قبل.

تشكل نظرية التطور إطار كناعنة النظري؛ وإن كان يشير إلى أن استعماله لها لا يعني بالضرورة اعبارها حقيقة ثابتة، بل ينزع لاستحضارها لأنها أفضل ما هو موجود لتفسير الكائنات الحية وعلاقتها ببعضها البعض. (كناعنة، 2011: 37) يؤطر بوسينو (2008: 49) للتوجهات في العلوم الاجتماعية التي تناولت طبيعة العلاقات وظاهرة التكيف عند أفراد المجموعات الاجتماعية في فئتين: الأولى تفترض مسبقا بأن كل الطباع الانسانية بما فيها السلوك ذات طابع وراثي. أما الثانية فترى في الثقافة مصدرا غنيا لرفد الفروقات بين الأفراد. كانت ذروة الاحتدام بين هاتين الرؤيتين في أعوام السبعينات من القرن العشرين، منذ ذلك الحين وعلماء الاجتماع والانثروبولوجيا يستلهمون النظريات البيولوجية في تحليلاتهم.

لا غرابة اذا في استحضار كناعنة لنظرية التطور في كتاباته؛ فهو يسعى إلى تأسيس تحليله على فكرة مفادها أن الأسرة الحالية، بما هي لبنة أساس في بناء المجتمع، لم تأت اعتباطا بل نتيجة مرور الإنسان عبر مراحل طويلة بظروف بيئية واجتماعية تطلبت منه التكيف؛ أي تطورا في التركيبة البيولوجية والسلوكية. التكيف، بوصفه عملية ضرورية من أجل الحفاظ على البقاء، يؤدي إلى حدوث تغييرات في الموروثات لدى أفراد النوع الواحد. إلا أن التكيف لا يتحدد بوصفه موروثا فقط؛ بل قد يكون مكتسبا بالتعلم. وهذا ما يشير إليه كناعنة بالتمييز حيث يشكل مجموع ما لدى الإنسان من حلول متعلمة ومكتسبة غير موروثة لمختلف المشكلات هو ما يطلق عليه ثقافة.

ضمن التأطير النظري ذلك، يصيغ كناعنة مصطلح "الثقافي الاجتماعي" ليشير به إلى "كل قواعد السلوك الأكثر ايغالا في التجريد وإلى تجليات تلك القواعد على شكل علاقات انسانية وظواهر اجتماعية." (كناعنة، 2011: 49) ثم يقوم بتحويل المصطلح إلى بناء نموذج للإنسان وثقافته من ثلاثة مستويات: المستوى البيولوجي بما هو جهاز عصبي، والمستوى السيكولوجي بما هو حصيلة الخبرات والتجارب التي مر بها الفرد طيلة حياته، والمستوى الثقافي الاجتماعي بما هو قواعد السلوك والسلوك نفسه ونتائج ذلك السلوك. (كناعنة، 2011: 51) لكن ما الدوافع وراء استحضار نظرية التطور وبناء نموذج تفسيري للسلوك الاجتماعي عند كناعنة؟

في نظرنا تكمن أسباب ثلاثة وراء ذلك. يحيل الأول على انعكاس العلاقة الشخصية لكناعنة منذ طفولته مع أبيه من حيث كونها علاقة متوترة حكمت طبيعة علاقته لاحقا بالناس؛ أو بالأحرى من كان يشعر أنهم يمارسون نوعا من الدور الأبوي. (كناعنة، 2011: 28) فيما يشير السبب الثاني إلى أن فترة السبعينات والثمانينات من القرن العشرين شهدت ذروة استلهام العلوم الاجتماعية لنظرية التطور؛ أي أنها كانت نموذجا فكريا في حينه. أما الثالث فله علاقة بكون الباحث فلسطينيا يعيش تحت استعمار عنيف يولد ضغطا على نفسية الفلسطيني، وبحكم كونه كذلك يسعى كناعنة لأن يفهم ويفسر سلوك الناس في تلك الظروف.

استخلاصات

أتى هذا البحث لكي يعمل على ترسيمة لأبرز البراديغمات التي تم من خلالها دراسة الفلكلور الفلسطيني. وكانت قد تناولت أبرز باحثين في هذا الحقل خلال فترة زمنية امتدت من بدايات القرن العشرين حتى يومنا هذا؛ وهما توفيق كنعان وشريف كناعنة. وخلصت الدراسة إلى وجود براديمغين شكلا الأرضية التي من خلالها تم الاشتغال على الفلكلور؛ الأول كان متمثلا بالكتابات التوراتية بما هي جزء من خطاب أوسع للاستشراق، خصوصا الألماني منه. هنا أتت نتيجة الدراسة فيما يتعلق بكنعان كباحث اثنوغرافي متطابقة مع الفرضية القائلة بأنه كان يشتغل ضمن ذلك البراديغم. ولا بد من الإشارة والتأكيد على أن الدراسة أشارت إلى وجود إحالات توراتية واستشراقية عند كنعان وذلك بسبب قلة تحليله الانثروبولوجي والسوسيولوجي للمادة التي اشتغل عليها. أما النتيجة فتم التوصل إليها عن طريق إعادة موضعة كنعان ضمن تأطير اجتماعي تاريخي لحياته وعلاقاته الاجتماعية والفكرية كما والتقاط شيئا من أسلوبه اللغوي في التوصيف. وكانت الدراسة حريصة كل الحرص على توضيح أن إعادة قراءة باحث ما ضمن تأطير ما لا تعني بالضرورة إدانته بقدر ما كانت قراءة مغايرة لكل ما تم تقديمه عن كنعان فلسطينيا.

أما فيما يتعلق بالفرضية الثانية؛ فقد بينت الرسالة التحول الذي طرأ على الدراسات الفلكلورية حيث انحكمت برؤية براديغم الهويات القومية والوطنية. فمنذ السبعينات تم العمل على الفلكلور على أنه أهم روافد الهوية وتشكيلاتها. وكانت الدراسة قد أخذت الباحث شريف كناعنة كأحد أبرز المشتغلين ضمن تلك الرؤية.

قامت الدراسة بقراءة الباحثين قراءة سوسيولوجية ملقية الضوء على البعد الاجتماعي لهما، والبيئة الاجتماعية الفكرية بما مثلته المؤسسات والمجلات. فقد انخرط كنعان في مجموعة من الجمعيات الاستشراقية الألمانية في حقلي الطب والعلوم الاجتماعية وكتب في مجلاتها، كانت أبرزها مجلة جمعية فلسطين الاستشراقية. ورافق عددا من الباحثين في حقلي الاثنوغرافيا والطب، فضلا عن استكمال دراسته في ألمانيا فترة من الزمن. بالمثل تتبعت الدراسة الباحث كناعنة بإلقاء الضوء على مجموعة من الأبعاد الاجتماعية المهمة في التحليل؛ فقد درس في اميركا الانثروبولوجيا الثقافية، وعمل في ضمن بيئة مؤسسات شكلت له مساحة للعمل على دراسة الفلكلور من قبيل جامعة بيرزيت ومؤسسة إنعاش الأسرة.

المراجع

الكتب بالعربية

الأسعد، محمد.2010 . **مستشرقون في علم الآثار**. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون.

بوسينو، جيوفاني. 2008. **نقد المعرفة في علم الاجتماع**. بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

تماري، سليم. 2005. **الجبل ضد البحر**. رام الله: مواطن.

الخولي، يمنى طريف. 2000. **فلسفة العلم في القرن العشرين:** الأصول- الحصاد- الآفاق المستقبلية. الكويت: عالم المعرفة.

دوبوا، ميشيل. 2008. **مدخل إلى علم اجتماع العلوم**. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

سعيد، ادوارد.1995 . **الاستشراق: المعرفة- السلطة- الإنشاء**. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية.

شالمرز. آلان. 1991. **نظريات العلم**. الدار البيضاء: دار توبقال.

فولر، ستيف. 2012. **كُون ضد بوبر: الصراع من أجل روح العلم**. القاهرة: المركز القومي للترجمة.

قاسم، محمد محمد. 2001. **في الفكر الفلسفي المعاصر: رؤية علمية**. بيروت: دار النهضة.

كنعان، توفيق.1998 . الكتابات الفلكلورية. بيرزيت: دار علوش للطباعة والنشر.

كُون، توماس. 2007. بنية الثورات العلمية. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

مادي، عبد الباسط. 2008. نقد الخطاب ما بعد الوضعي: دراسة نقدية للاشتراطات المعرفية عند توماس كون وكارل بوبر. طرابلس: مجلس الثقافة العام.

المحافظة، علي. 1981. العلاقات الالمانية الفلسطينية من إنشاء مطرانية القدس البروتستانتية وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية: 1841- 1945. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

موران، ادغار. 2012. المنهج: الأفكار مقاماتها، حياتها، عاداتها، وتنظيمها (الجزء الرابع). بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

موسى، كريم.2012 . فلسفة العلم: من العقلانية إلى اللاعقلانية. بيروت: دار الفرابي.

هفّ، توبي. 1997. فجر العلم الحديث: الإسلام- الصين- الغرب. الكويت: عالم المعرفة.

وايتلام، كيث. 1999. اختلاق اسرائيل القديمة: اسكات التاريخ الفلسطيني. الكويت: عالم المعرفة.

المقالات

تيبس، يوسف. 2009. منهج العلم. مجلة رؤى، عدد 30: 73- 101.

المحبشي، قاسم عبد عوض. 2011. نظرية البارادايم عند توماس كون وأثرها في علم الاجتماع المعاصر.

الناشف، خالد. 2004. توفيق كنعان: تقويم جديد. مجلة حوليات القدس، عدد 1.

الكتب بالانجليزية

Bird, Alexander. 2000. Thomas Kuhn. Acumen.

Lakatos, Imre & Alan Musgrant, editors. 1970. Criticism and the Growth of Knowledge (Vol 4). Cambrige University Press.

Marcum, James A. 2015. Thomas Kuhn’s Revolutions: A historical and an Evolutionary Philosophy of Science. New York: Bloomsbury Acdemic.

Thompson, Thomas. 1992. Early History of Israelite People: from the written and archaeological sources. Boston: Brill.